出版动态

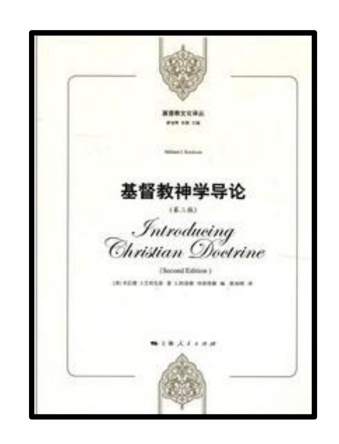


上帝的代言人：《旧约》中的先知

作　者：（美）Edith Hamilton　著 李源 译 罗庆 校

出 版 社：华夏出版社 ＩＳＢＮ：9787508068589
出版时间：2012-03-01

页　　数：207

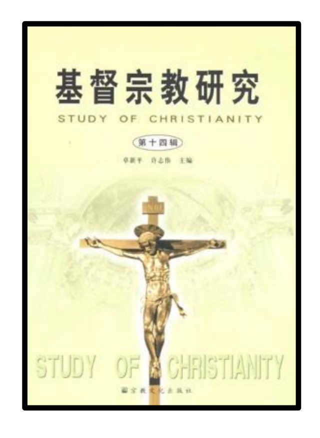


基督教神学导论

作　　者：（美）Erickson M.j.著 陈知纲 译

出 版 社：上海人民出版社
ＩＳＢＮ：9787208106710
出版时间：2012-05-01

页　　数：617



《基督宗教研究》（第 **14** 辑） 主编：卓新平、许志伟

出版社：宗教文化出版社
出版日期：2011 年 11 月第一版



敬虔生活原理

作　　者：（法）加文 著 王志勇 译

出 版 社：三联书店 ＩＳＢＮ：9787108040114 出版时间：2012-04-01

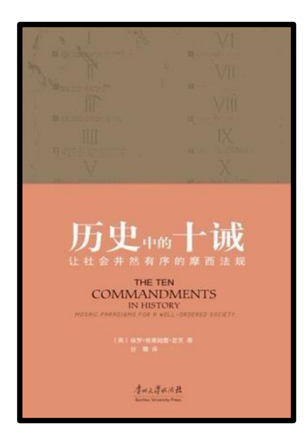


希伯来圣经之十诫研究

作　　者：田海华 著

出 版 社：人民出版社 ＩＳＢＮ：9787010107776
出版时间：2012-06-01

页　　数：333



历史中的十诫：让社会井然有序的摩西法规

作　　者：（美）保罗·格莱姆雷·昆茨 著 甘霖 译

出 版 社：贵州大学出版社
ＩＳＢＮ：9787811264036
出版时间：2011-12-01

页　　数：285



主办：美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”

《中国基督教研究》学术半年刊 国际统一标准刊号：ISSN# 2325-9914

美国出版 全球发行

Publisher:

Christian and China Research Center in Los Anegeles (CCRC)

“Research for Christianity in China” academic periodical

《中国基督教研究》创刊词

自二十世纪初，我开始涉足基督教领域的学术研究后，就深感国内缺乏一个便于国内学者有刊登相关文章、交流思想观念的园地。多年前，也有国内的学者建议我在海外创办一份与基督教有关的刊物，原因当然是国内目前还没有这样的刊物。为此我征求许了多位著名学者的意见，得到了他们的肯定，也得到不少十分宝贵的建议。经过多年的酝酿后，终于去年底下定决心进行尝试。《中国基督教研究》第一期也终于呈现在您的面前了。

这份杂志的主要旨趣并不是研究基督教本身，包括基督教神学、教会历史、宗派沿革等等。这份杂志主要是研究基督教对中国社会、历史、学术、教育、文化、甚至政治和国际关系等领域的影响。众所周知，自从十九世纪初英国传教士马礼逊来华拉开了基督教宣教中国的历史帷幕后，中国社会、文化等方方面面均多多少少、深浅不一地受到基督教的影响。所以，马礼逊来华同时也拉开了中国社会现代化的历史进程。由于近代一系列不平等条约的缘故，近代的反教运动几乎没有停止。中国共产党在 1949 年执政后，中国大陆对基督教所采取的的一系列改造和限制的措施到了上世纪六十年代“文化大革命”期间达到了一个最高潮，即彻底关闭了所有的教堂。以为，如此就等于完全沉底地将基督教从中华大地上抹去了。且不谈转入地下的“家庭教会”并未消失，而那对社会各个方面的影响也如影随形依然存在。

上世纪八十年引来了中国历史的新纪元，经济的发展也带了社会的开放。常年处于地下的“家庭教会”不断在迅速发展的同时也迅速地浮上地面。学术界也开始认真地思考基督教在近代中国对社会各个方面现代化发展所产生的影响。了解过去是为了预测将来。中国崛起势不可挡，未来的中国“现代性”特征及其文化价值观的变化究竟会呈现何种趋势？中国社会、文化、学术进一步与世界接轨是否会加深传统文化和价值观的式微？而在这样过程中，基督教是否会扮演越来越重要的角色？又如何来发挥基督教的积极作用？等等。

《中国基督教研究》就是要研究基督教在中国的影响和作用，《中国基督教研究》就是希望成为跨学科的学者一起来关注、思索中国的过去、现在和未来。竭诚盼望学界的泰斗、英杰和青年才俊不吝赐稿，彼此交流，同谋中华之未来。

基督教与中国研究中心

总干事　李灵

目录

目录

论中西宗教基本精神的差异与互补

以道教与基督教的幸福观的为例

南京大学哲学系宗教学教研室主任、教授 孙亦平

摘要：道教是中国的传统宗教，它与西方基督教在宗教信仰与基本精神上存在着差异。中国道教虽然崇拜多神，但更强调以人为中心，从“我命在我不在天”出发，主张依靠人自身的努力来实现“得道成仙”的目标。基督教以对上帝的信仰为中心，从原罪论出发，强调上帝对人的拯救，把人的活动视为神的意志的体现，以荣耀上帝为人生的使命。因此，在什么是人生幸福的问题上，道教追求保持身体健康和精神愉悦，注重当下苦难的解脱和现世幸福的获得；基督教宣扬人只有回归到上帝那里，才能重新找回幸福，故强调人应以信、望、爱为基点，忍受、顺从的现世苦难，追求彼岸世界的永恒幸福。本文通过对中国东晋道士葛洪与罗马帝国时期基督教思想家奥古斯丁的幸福观的比较研究，来呈现道教与基督教对人的生命存在和生命理想所表现出的自觉意识，并力图从一个侧面来展示中西宗教基本精神的差异与互补，以期为今天的新文化建设提供一种有益的借鉴。

关键词：道教　基督教　幸福观　人与神

Abstract: Taoism, as a Chinese traditional religion, has differences in religious beliefs and fundamental spirit compare to Western Christianity. Although the Chinese Taoists are polytheists, they emphasis more on the effort made by human themselves. Start from the idea that “my destiny is control by myself, not the gods", then to rely on human’s own efforts to achieve the goal of" immortal ". The core of Christianity is the faith in God, starting from the original sin theory, emphasizing on the salvation from God. The behaviors of the human are the manifestation of God’s will, therefore, the purpose of Christian’s life is to glory God. As a result, in order to pursuit the happiness in life, the Taoist select to maintain good health and spiritual joy, and focus on the relief of suffering and how to obtain the happiness in the secular world; in contrary, Christianity claims that the only way to regain happiness is to return to God. Based on the biblical teaching: believe, hope and love, Christians endure and obey the suffering in the secular world and pursuit the eternal happiness from the afterlife. The comparative study on the concept of happiness in this paper between Taoist - Ge Hong from Eastern Jin Dynasty and Christian theologian - Augustine from the Roman Empire, demonstrates the self-consciousness of the existence and purpose of human in both religions. On the other hand, this paper strive to provide a beneficial lesson for the new cultural construction through the differences and complementarity of the fundamental spirit on the west and east religions.

幸福，是千百年来人类所追求的人生理想。尽管人们对“什么是幸福”有着各种各样的认识和理解，但其大致可分为三类：一是从感觉主义出发，把幸福看作是在追求满足感官欲望的物质享受中所得到的快乐，使“所得”大于“所求”，这是一种不断索取的幸福观，会导致享乐主义、纵欲主义的盛行；二是从禁欲主义出发，把幸福理解为通过排斥感官享受而获得超越世俗生活的精神满足，在“所得”不变的情况下，降低“所求”，使“所求”小于“所得”，这是一种自我约束的幸福观；三是从理性主义出发，把幸福视为身体的无痛苦和精神的无纷扰，追求“所得”与“所求”相平衡。不同的人对幸福的认识和理解有差异，不同的宗教也有自己独特的幸福观。二十一世纪以来，“幸福指数”这一概念已在中国社会中被广泛引用来作为衡量中国民众生活满意度的一项综合指标，由此可见人们对幸福的重视。本文通过对中国东晋道士葛洪与罗马帝国时期基督教思想家奥古斯丁的幸福观的比较研究，来呈现道教与基督教对人的生命存在和生命理想所表现出的自觉意识，并力图从一个侧面来展示中西宗教基本精神的差异与互补，以期为今天的新文化建设提供一种有益的借鉴。

壹

幸福是人对生活境遇的一种体验与感受、一种追求与理想。道教从《道德经》的“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣”的思想出发，认为幸福不在于占有富足的物质生活，拥有极大的权力名声，而在于保持身体健康和精神愉悦，故倡导顺应自然、清静自心、知足常乐地活着，引导人们以一种愉悦平和的心态来对待生活。道教所谓的幸福是什么呢？一方面，道教有着超越世俗的追求，要摆脱世俗生活对人的种种束缚，要解决人生的各种痛苦，以使人获得一种完满的幸福和自由；另一方面，道教从得道成仙的基本信仰出发，强调“福莫大于生”！幸福不在于占有多少物质财富，拥有多少权力名声，而在于能够身体健康和心情愉悦地活着，永远地活下去，以至于长生不死。千百年来，道教以“知足常乐”相号召，把保重身体、快乐地活着放到了人生幸福的高度，其对生命的热爱形成了道教幸福观的鲜明特征。

葛洪（283～363）作为东晋时期的著名道士，他的《抱朴子内篇》二十卷论证了神仙实有，成仙可能，确立了神仙道教的理论体系，并表达了道教的幸福观。葛洪从老子《道德经》：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”的思想出发，认为人的生命是身体与精神有机结合而成的，人作为一个有感觉的动物，其欲望、情感、意志和思想等精神性的因素都受到身体感受性的影响，身体感受性所遵循的基本原则就是避免痛苦，趋向快乐。这种利己自爱是人的天性。人生痛苦的原因之一，就在于人有身体以及伴随着身体而产生的种种欲望与苦乐感受。这样，如何减少身体痛苦，如何增加生命的快乐，就成为道教幸福观的重要内容。

人的身体出世，就意味着个体命运的发生。对于每一个心智健全的人来说，幸福与不幸的感觉始终伴随着生命的成长。一个人是否具有生活的幸福感，生命的愉悦感，往往取决于身体健康与生命能量的饱满，因此，葛洪选择形体作为长生成仙之基：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身（一作形）劳则神散，气竭则命终”。生命是由形体和精神相互配合而成的，形神相合才能使生命焕发出光彩。葛洪虽然主张“形须神

而立”，但更强调“形者神之宅也”，“身（形）劳则神散，气竭则命终”，因而将保持形体长存作为个体生命超越的先决条件。葛洪看到，人的生命必须依托于身体而存在，需要满足身体的各种欲望，没有了身体，就不会有所谓的心理上的快乐幸福，故将身体作为获得幸福的物质基础。快乐总是身体的快乐，幸福总是个体生命的幸福。身体虽与“道”相通，但身体有限而常有患，而“道”无限而至尊，身体又岂能与“道”相比？因此超越身体束缚的“得道成仙”才是生命幸福的终极理想。

据此，葛洪一方面提出，人最善者，常欲乐生，提倡采取种种修道方法来努力保养身体，以期无限地延长人的生命，因为这是符合“道”的法则的：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”这样，神仙形象中就隐含着希望采用种种技术方法来保全生命，以使自我能在时间上达到永恒，在空间上消除任何束缚，永远过着自由自在、恬静愉快生活的人生理想，但另一方面，葛洪又让人不要执着于身体，更不能“贪宠有身”。因为人若放纵自己的欲望来满足身体的需要，好新衣，喜美食，广宫室，高台榭，积珍宝，这仅是“爱身”，而非“养生”，最终必然使身与道相违。而那些为追求财富、名利和声望的人，大部分会倾力“向外追求”，最终因耗费生命的能量而有损于身心健康。因此，葛洪认为，由外部的物质利益所引发愉悦感，往往是暂时的。“夫五声八音，清商流徵，损聪者也。鲜华艳采，彧丽炳烂，伤明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，乱性者也。冶容媚姿，铅华素质，伐命者也。其唯玄道，可与为永。”在拥有财富之后，人才会真正体会到，财富往往并不能带来他所希望的那种生活的幸福感和生命的愉悦感。只有恪守着“玄道”，才能达到永远的幸福境界。道教通过对身体的辩证理解，让人将对外在的物质利益的追求转向内在养身，提出真正的幸福在于“养身”而又“志欲无身”，以合于道意。

葛洪认为，仙士与俗人的根本区别就在于：“世人犹鲜能甄别，或莫造志行於无名之表，得精神於陋形之里，岂况仙人殊趣异路，以富贵为不幸，以荣华为秽汙，以厚玩为尘壤，以声誉为朝露，蹈炎飙而不灼，蹑玄波而轻步，鼓翮清尘，风驷云轩，仰凌紫极，俯栖昆仑，行尸之人，安得见之？”俗人畏死，又不信道，整天钻营于“邪恶利得”的俗事之中，反而痛苦多多。仙人却懂得俗事、高官、重禄、好衣、美食、珍宝之味，皆不能致长生。虽然仙人也知道各种俗事可给人带来感官上的享受，满足人的欲望，但他们为了追求“长生大福”，却专一信道守诫，“不乐恶事”、“不知俗事”、“不贵荣禄财宝”，才能以愉悦的心情，超越于世俗利益，在保养身体过程中，获得与道相契的快乐。

仙士与俗人同样是将爱护生命视为幸福观的重要内容，但对物质利益，道教称之为“俗事”的不同看法，直接影响到幸福观的具体内涵。道教认为，长生的获得首先需要人消除对俗事的过分关注：“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也。而目此得仙寿，获福在俗人先，即为身先。”其次，“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心”，需要人以“少私寡欲”的态度来淡化对身体的过度保养。“后其身”才能“身先”。这意味着，仙人在物质享受方面要不与俗人争先，在物质利益之前保持一种清高的姿态，专心于养身修道，最终才能“获福”在俗人之先，是为“身先”。道教幸福观以关注人的生命为中心，表现出浓厚的人本主义色彩。



幸福观也是基督教神学的主题。基督教是“两希文明”的产物，同时也构成了西方文化的大背景，以至于中世纪以来的西方文化中始终飘逸着基督教气息，“使欧洲人开始在‘有信仰的思想’（或叫‘有思想的信仰’）里展开自己的历史”。与道教的幸福观具有浓厚的人本主义色彩不同，基督教从人对上帝的信仰与崇敬出发，其幸福观表现出鲜明的神本主义特征。

基督教将上帝奉为宇宙间的唯一真神，是至高无上，全知、全善、全能、全在，是宇宙自然和世界万物的创造者和世界万物运动变化的支配者。对人来说，上帝既是生命的创造者，也是人生得失成败、生死祸福的主宰者；既是人的善恶行为的审判者，也是人类苦难的拯救者。因此，什么是幸福？人如何获得幸福？都与人对上帝信仰相关。如《马太福音》中以耶稣之言的方式提出的“真福八端”：“虚心的人有福了，因为天国是他们的。哀恸的人是有福的，因为他们必得安慰。温柔的人有福的，因为他们必承受地土。饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足。怜恤人的人有福了，因为他们必蒙怜恤。清心的人有福了，因为他们必得见神。使和睦的人有福了，因为他们必称为神的儿子。为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的。人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各种坏话毁谤你们，你们就有福了。应当欢喜快乐！因为你们在天上的赏赐是大的，在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。”基督教认为，只有这八类人才能得到上帝恩宠而享受天堂的“真福”。基督教所说的幸福是与人对上帝的信仰联系在一起的。

幸福观也是罗马帝国时期重要的基督教思想家奥古斯丁（Aurelius Augustinus，354～430）极力论证的神学命题。作为中世纪教父哲学的主要代表，奥古斯丁在思想成熟后所写的第一部著作《论真宗教》中开宗明义地指出：“只有真正的宗教才能开辟达致美好、幸福生活的道路。”基于这样的理念，奥古斯丁认为，人对幸福的渴望是其自然本性的一种表现，“谁也希望幸福，谁也希望唯一的真正的幸福，谁也希望来自真理的快乐。”这种渴望本然地内在于人，这是因为上帝在创造人的时候，就把人对幸福的渴望置于人的本性中了：“我寻求你天主时，是在寻求幸福的生命。”然而在实际的生存中，寻求幸福虽然属于人的本性，但如何选择，选择什么样的对象来满足自己的幸福，就成为基督教所说的意志自由的问题了。

基督教认为，既然一切都是从上帝出发的，也都是以上帝为最终目的，那么人生也不例外。奥古斯丁曾对人的生存状态进行分析。他认为，人的生命由灵魂与肉体有机地结合而成，灵魂是生命存在之本，生存、存在、理解构成了灵魂的三一结构。如果说，理解是灵魂的本性，那么，幸福就是灵魂的存在、生存和理解的共同目标。存在对应于善，生存表现出从大善到小善的移动，即以痛苦、有限性、无或者非存在的方式来展现。理解与对上帝信仰相关，它作为存在的一种方式，是存在和非存在、有限与无限之间的中介或桥梁。奥古斯丁这种基于对灵与肉基础上的幸福观，与古希腊柏拉图所谓的幸福靠人的理性能力和现实的德行来实现是有所不同的。在柏拉图看来，灵魂与肉体之间存在着直接的对立关系：“灵魂的幸福程度以及对真理（理念）或最高之神的认识、接近程度，就取决于灵魂在多大程度上摆脱肉体。在有生之年，人们的灵魂多半备受肉体的纠缠而远离真理（理念）。”如何使灵魂摆脱肉体的束缚而接近真理，获得幸福，就成为柏拉图哲学的重要内容。这种“解脱的死亡

观”在存在（善）和理解（理性）之间缺少了生存的有限性这一中介环节，导致了对人的自我完善能力缺乏充分的认识，况且柏拉图哲学中既没有“罪”的概念，也没有肉体复活的思想。

奥古斯丁对幸福的理解一方面深受柏拉图传统的影响，另一方面则通过与灵与肉相关的死亡的辩证理解开创了基督教神学发展的新方向。奥古斯丁认为，没有肉体存在的人是不能够理解对上帝信仰的。如果当初人不犯罪，他们的灵与肉是可以结合在一起而永享福乐，但人犯罪了，本来完好无损的肉体就遭到了损害，尘世的生活带给人的只是痛苦与不幸。然而，这种以痛苦、有限、非存在为特征的生存是罪的存在标志，死亡是对罪的惩罚，也是对肉体的惩罚。这种“惩罚的死亡观”所包含的宗教性，使基督教的“什么是真正的幸福”问题突显出来。

基督教认为，幸福作为人类行为的最终目的，是对那种永恒不变的东西的追求。这一目标是不可能在世俗生活中达到，因为人生来带有原罪。“罪就在于无视永恒者而看重可变者。”奥古斯丁对原罪说的开发，不仅确立了基督教神学对上帝信仰的理论基础，而且“通过追问罪与责的来源和根椐而开显出人的另一维更深的超验存在，这就是自由意志，由此开始了伦理学从‘幸福生活的指南’向‘罪—责伦理学’的转向”。人的意志是受限制的，世间的任何存在物都是有限，人间所宣扬的任何善都不能使人得到真正的精神满足，更不能确保人内心世界的安宁与平和。只有上帝才能使人们摆脱自身的烦恼，找到真正的幸福，因为上帝号召人们应该：安贫、温良、哀痛、饥渴慕义、慈惠待人、纯洁、和平。只有当人遵循上帝的教导，谨戒情欲、声色、骄傲、荣华富贵，一心爱那最值得爱的东西——“首要的善”或“至善”，同时又通过信仰上帝而拥有它时，人才能真正获得幸福。

作为最高幸福的“至善”有两个特点。第一，它是高于人自己的事物。奥古斯丁说，你想要幸福，就要寻求高于人自己的事物：“这种幸福，不要说求而得之，即使仅仅寄以向往之心，亦已胜于获得任何宝藏，胜于身践帝王之位，胜于随心所欲恣享淫乐。”第二，它必须是某种永恒的东西。奥古斯丁把意志转向永恒不变的事物——上帝。惟有上帝比人的灵魂更高贵，最高幸福只能在永恒不变的上帝那里找到。“只有能给予真正幸福的独一的上帝才能赐予这种永恒生命。”人寻找上帝靠的是意志和爱，不是理智和认识。相比上帝的存在而言，人的存在就是虚无，因此，“爱上帝”是人独自无法完成的事业。人必须通过信仰上帝，依赖上帝的恩典而获救。“奥古斯丁的原罪论和恩典论是他本人的生命经验和保罗书信发生遭遇后的结果。这是他在自己的生存体验中，在对《圣经》和传统仪式的理解的基础上提出来的。”

叁

葛洪和奥古斯丁都生活于公元四世纪左右，葛洪作为魏晋神仙道教的集大成者，奥古斯丁作为教父哲学的代表人物，他们思想不仅奠定了中世纪道教和基督教的理论基础，而且千百年来对推动道教和基督教的发展都起到了举足轻重的作用。“如果说，理性地思考人的当下存在之局 限，以及建构一种超越世俗而走向神圣彼岸的信 仰是各种宗教教义的核心，那么，宗教最本质的 特征就在于它揭示了人的存在的有限性，以及有 限的人对无限的终极神圣的一种永恒的追求。由 此，宗教信仰必然表现出对尚未实现和证实的 “彼岸世界”的确信，并将它作为现实之人的整 个精神活动的一个神圣导向。不同的民族创造了 各具特色的宗教，并力图用一种神奇的超自然的

力量来说明自然、社会和人生现象，因此而对人类文化产生了广泛而深远的影响。”虽然近代以来，道教和基督教都经历了持续改革，在不断扬弃葛洪和奥古斯丁思想的过程中，它们的教义思想也在不断发展，但葛洪与奥古斯丁所提出的幸福观，依然在当代的中西宗教文化中有着深远的影响。从他们的幸福观中可见，以道教为代表的中国宗教具有强烈的人本主义色彩，相比而言，以基督教为代表的西方宗教则表现出鲜明的神本主义特征。中西宗教的幸福观之所以各具特色，主要与它们的信仰特征和基本精神是联系在一起的。

首先，中西宗教在对神灵的数量、属性和功能的看法上有很大的不同。在基督教中，上帝被奉为宇宙间的唯一神，耶稣基督、圣灵和上帝是三位一体的。至高无上，全知、全善、全能、全在的上帝同时也是人的幸福的源泉：“我寻求你天主时，是在寻求幸福的生命，我将寻求你，使我的灵魂生活，因为人的肉体靠灵魂生活，而灵魂是靠你生活。”人能在这个世界上找到幸福吗？当然能！但途径只有一个，就是回归到幸福之源——上帝那里。对上帝的信仰与对有限之物的信仰具有完全不同的旨趣，人在生活中所遭遇的疼痛、苦难和不快乐，都是因为人们远离了上帝。“为何他们没有幸福？原因是利令智昏，他们被那些只能给人忧患的事物所控制，对于导致幸福的事物仅仅保留着轻淡的记忆。”只有当人们回归到上帝那里，才能重新找回幸福，找到现实世界所无法提供，而又是每个人都向往的幸福，这种幸福观将基督教以神为本的特征凸显出来。

道教以抽象、神秘的“道”为最高信仰，奉中国古代历史人物老子为教祖，又崇拜各路神灵，是典型的多神教，其中有的神灵是宇宙的造物主，有的神灵主宰人的吉凶祸福，有的神灵可以帮助消除人的灾难，保佑人的平安。道教众多的神灵大致可分为三类：尊神、俗神和神仙，它们大多与人对幸福生活的祈求密切相关。神是出于天地未分之时的先天真圣，如“三清”、“四御”、“星君”等；仙是天地开辟之后的得道仙真者，如“八仙”等。神和仙构成了道教特有崇拜对象。道教神灵是人类生活的保佑者，也是人祈求幸福和平安的对象。如道教尊神中的三官大帝，主管记录人的善恶得失，天官赐福，地官赦罪，水官解厄，故得到人们的信奉。道教俗神原是流传于民间的神祇，后被道教纳入自己的神灵体系，如文昌、门神、财神、灶君、土地、妈祖、城隍等，它们的功能主要是满足人的现实祈求，为人消灾解难，保佑人平安幸福。例如，财神主迎祥纳福，下有招宝天尊、纳珍天尊、招财使者、利市仙官四神侍奉，专管做生意求发财之事；门神御凶镇邪，保佑家庭平安；城隍则具有多种功能，既是“剪恶除凶、护国保邦”之神，也可应人所请，旱时降雨，涝时放晴，保佑风调雨顺，五谷丰登，还是阴间的神官，主人生死。道教的许多神灵，尤其是一些俗神与人的生活有密切的关系，具有非常浓厚的人情味和人间气息，表达人们对幸福生活的向往与追求，这与基督教那严厉、独尊、远离人间烟火，却又监视着人的一举一动的上帝有着不同的属性和功能，表现出鲜明的人本主义色彩。

其次，中西宗教对人的看法也有着很大的不同。基督教认为，人类始祖亚当和夏娃犯下原罪，遗传给后世子孙，绵延不绝，每个人一生下来就带有原罪。从这种与生俱来的罪性出发，基督教对人性持有否定的看法。奥古斯丁从人被造的本体结构，即灵与肉的关系来以说明人的罪性源于人的各种违背神意、使人堕落的欲望，特别是人的贪欲：“罪恶并不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶”，由此来阐发人对上帝的

信仰必要性。人与世间万物都是上帝的创造，人虽然被称为神的子女，在万物中地位最高，可以管理和利用万物，但人在“上帝之下，万物之上”的位置，说明人与神相比，是有罪的、卑微的、低贱的、必死的。人不仅生来有罪，而且必然要死：“当最初的人类违反上帝颁布的禁令而成为不顺从的时，上帝以什么样的死亡来威胁他们？是灵魂或肉体的死亡，还是整个人的死亡，或者是被称为第二次死亡的那种死亡？回答是所有的死亡。”如果说，“第一次死亡”是指整个人包括灵魂与肉体的死亡，那么，“第二次死亡”则是灵魂离开上帝却与肉体一起遭受永恒的惩罚。这样，死亡就不仅是生命的结束，而且也是上帝意志对人类之罪裁判的结果。据此，罗素认为：“中世纪教会中许多极其凶恶的事件，都可追溯到奥古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。”这是非常有见地的看法。需要说明的是，这种“惩罚的死亡观”既指出了人生痛苦的根源，也使“复活”成为信仰者一种希望与期待。奥古斯丁强调，顺应人肉体需要而生活是“自爱”，是以有限的自身为尺度。幸福的人之所以幸福肯定不是肉体，因为灵魂高于肉体；也不可能是灵魂本身，因为灵魂不能以自己为尺度。这个尺度只能来自灵魂之上的上帝，只有上帝才能使灵魂得到升华。基督教以荣耀上帝、爱上帝为人生的使命。人若希望得到永恒的幸福，必须以“顺应人而生活”服从“顺应上帝而生活”。

与基督教不同，人是中国道教关注的中心。修道的最终目的是希望能够无限地延长生命，精神愉悦、身体健康地活着。这与道教对人的本性的看法是联系在一起的。受儒家文化中的性善论影响，道教基本上对人性持有肯定的看法。“生道合一”既是道教所认为的完美人生的具体体现，也是其人生理想中的最高境界。这样，“贵生恶死”就成为道教生死观的基本价值取向，由此而肯定了人在宇宙间的较高地位。然而，万事万物都在经历着一个从生到死的新陈代谢的发展过程，人也不例外。虽然个体生命只有在超越有限的羁绊中才能获得永恒的意义，但就人脆弱的生命而言，却始终难以摆脱死亡的威胁。因此，如何超越有限而走向生命的永恒就构成了道教教义的基本内涵。葛洪认为，人之所以走向死亡，乃是自然的原因：“夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。”只有“令正气不衰，形神相卫，莫能伤也”。如果说天道自然，那么，人道则是自己。每个人寿命的长短，都是因人在后天的生活中不懂保养造成的。那么，怎样才能最大限度地让人享尽天年、终其寿命呢？道教宣扬，如果通过修行而获得了不死之道，那么，就可以超过这一寿限，得道而成仙。修道的重要性就在对生命有限的悲剧性认识中凸显了出来。道教虽然反对追逐外物而掩没人的本真之性，但从养生出发，又比较关注现世的幸福，把保重身体、快乐地活着放到了人生幸福的高度，表现出对生命的热爱。

第三，中西宗教对人与神的关系也有不同的看法。上帝对人的拯救主要表现为使人的灵魂摆脱尘世欲望，特别是肉体欲望的束缚，死后进入天国，获得永生，享有彼岸永恒的幸福，而不是满足人的对于现世幸福的祈求。这样，在基督教中，神人之间形成了一种紧张的对立关系：神是人的创造者，人类生活的主宰者，人的善恶行为的审判者，人的祸福的掌握者；人只能信仰神，遵从神的旨意，向神祈祷，求神保佑，而决不可能成为神。在这种神人关系中，神对人具有绝对的支配权，是人全部生活的中心。人一无所有，所能做的只是对上帝的祈求和服从。基督教认为，神的国度建立在天上而不是建立在地上。在今世生活中，人应当清心寡欲、忍受苦难：“我

的全部希望在于你至慈极爱之中。把你所命的赐与我，依你所愿的命令我。你命我们清心寡欲。……清心寡欲可以收束我们的意马心猿，使之凝神为一。”由是，传统基督教淡化对世俗生活幸福的关注，而专注于天国的永福。在神人关系和人伦关系之间，基督教更看重神人关系，认为神人关系高于人伦关系，爱上帝的心应超过爱人的心，爱人也应当是为了上帝而爱人。

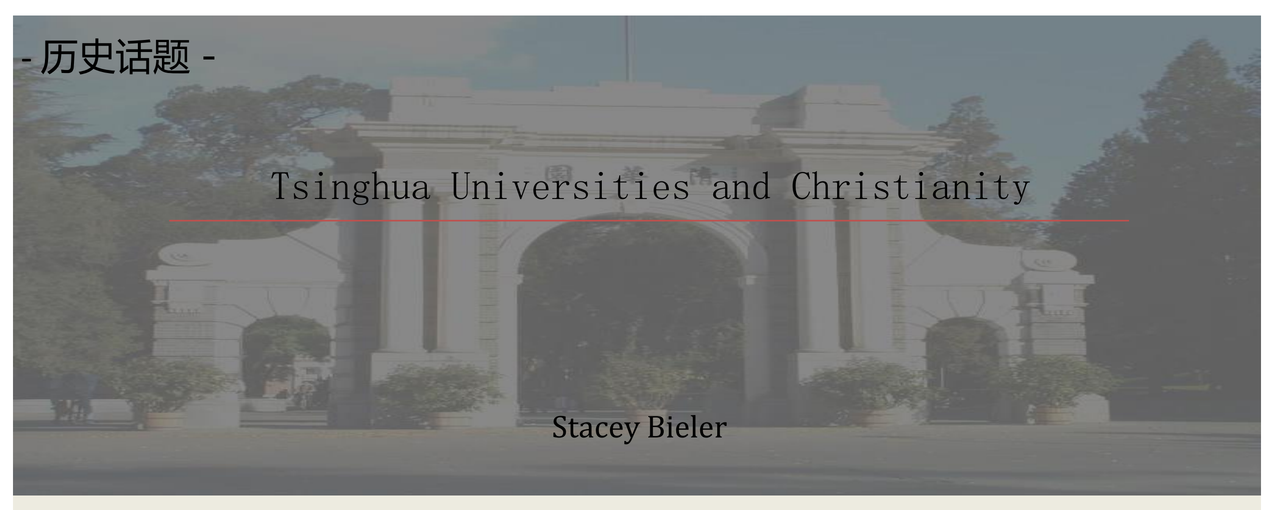
道教将“得道成仙”视为人生追求的最高目标，人与神之间并不存在绝对的对立关系。道教诸神可以主宰着人的祸福成败、生死寿夭。人应当敬畏鬼神，按时祭祀天地鬼神，积德行善，以求天地鬼神的佑助，获得平安、健康、幸福和长生不死。而要达到这种“形神俱妙，与道合真”的神秘境界，主要依赖于人的自我修炼，修道“要在守雌抱一，自然返阳生之气，剥阴杀之形，节气既周，脱胎神化，名题仙籍，位号真人，此乃大丈夫功成名遂之时也。”道教把幸福视为身体的无痛苦和精神的无纷扰，所谓成仙，并不是人死后灵魂入仙境，而是指人的长生不死，人与神仙之间不存在无限的距离与鸿沟。由此，道教劝导人们返朴归真，过顺应自然、纯朴真实、恬然淡泊的生活，通过不断炼养身命、存养本性而成为真正意义上的“仙人”，进入生道合一、天人一体的长生不死之境界，从而使生命超越有限而获得无限的自由。

最后，中西宗教对人如何解脱生活痛苦而获得永福有着不同的途径与方法。基督教从神本主义出发，重来世，以彼岸的永生为最高的幸福目标，宣扬上帝对人的救助与恩典。基督教认为，上帝派他的独生子耶稣降生世间传播福音，拯救有罪的世人，并以自己被钉在十字架上的死为人类赎罪。所以，人的得救本乎上帝的恩典。没有上帝的恩典，人单单凭藉自身的努力是无法摆脱他的罪性进入天堂的。相反，只要神愿意，即使是罪大恶极之人也能得到神的赦免，被神拯救，进入天堂。基督教新教的加尔文派把这一思想推到极端，提出“因信称义”的“预定论”，认为能否成为上帝的选民是上帝预先定好的，人的努力丝毫不能改变上帝的决定，人只能听从上帝的决定。奥古斯丁在早期比较倾向于认为，人凭借着理性就具有回到上帝的能力，将恩典看作上帝的一种邀请，它呼唤人通过理性认识事物的秩序，并依照世界的秩序来生活，以使灵魂从感觉的世界中摆脱出来，慢慢地把自身引向最具美德习惯的完满生活，但随着他人生阅历的增加，他越加意识到，堕落之后的人是不可能仅靠自身的理性使自己从罪中摆脱出来。人若要从感觉的世界中挣脱出来，获得真正的幸福，这既要依靠理性，更需要依靠信仰。因为理性仅是人的灵魂理解事物之秩序的能力，是有局限的。正如《罗马书》中说：“我们的得救，赖于希望，并用坚忍的信心等待你的诺言。”只有把目光转向超感觉、超经验的上帝，依靠上帝的恩典与拯救才能获得真正的幸福，

道教从人本主义的立场出发，重现世，倾向于通过自身的努力修道来追求生命的完满幸福。道教将人的修道视人获得解脱的根本前提，神的救助只是人的解脱的辅助力量。在道教教义中，神虽然也是世界的创造者和主宰者，但更是抽象、神秘的“道”的化身；仙是人通过修炼而成的，如道教最早的经典《太平经》中就宣扬，凡人学道不止而成仙成神：“故奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人，圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙，仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。故上神人舍于北极紫宫中也，与天上帝同象也，名天心神。”得道与成仙在道教中是一个等价的概念，其根本意旨在于说明人在修道中的主观能动性及自我拯救的可能

性。道教并不完全否定现实人生的价值，相反它认为，现实的痛若人生恰恰是人修道成仙的助力。因此，修道既要重视精神方面的修炼，也不可轻视肉体生命的修炼。为此，道教在漫长的历史中发明了许多修炼方法，如内丹、外丹、服气、服饵、存思、守一、导引、房中、守庚申等，希望通过形神俱全、形性双修来无限地延长人的生命。道教还要求信徒在平常的生活中，不仅要遵循忠孝仁义等伦理纲常，诵经习符，焚香礼拜，遵守戒律，而且还要传戒授道，济度众生，斋醮法事，为人祈福消灾，以积功累德。道教所宣扬的先修人道，再修仙道，就把得道成仙的途径置于现实生活之中。

综上所述，道教与基督教的幸福观存在着明显的差异，在基督教中，上帝是一切的中心与出发点，人的一切都从属于神，人能否活着、能否幸福、能否得救都取决于上帝的意志。“幸福就是拥有上帝”，这一方面展现人生的有限性和不完善性，促使人自觉地意识到自我本有的种种局限性而杜绝狂妄自大，另一方面，传统基督教以上帝的绝对神圣性来促进人们追求天国的幸福，在客观上易忽略人现世生活的质量。道教是从保持人的生命来看待和设计幸福的。神灵可以对人的行为进行赏善罚恶，故而是人信仰和崇拜的对象。神仙则是人修炼而成的，能否成仙取决于人自身的努力，这一方面可促进人在生命成长的过程中发挥自己的主观能动性，另一方面也易于使道教信仰倾向于满足人的现世需要，关注人此世的平安与幸福。一旦道教信仰过于世俗化，就会导致宗教生活的神圣性消解及享乐主义流行。中西宗教在信仰上各具特点，影响了一代代人的精神世界和对幸福生活的追求。了解它们的差异，可推进中西宗教之间的交流与对话；研究它们的互补，则可以更好地来满足今天人们对幸福生活多元化的需要。



Tsinghua Universities and Christianity

Stacey Bieler

摘要：教育是强国之根本，中国基督徒和美国基督徒在今天的高校教育做出的重大的贡献。大部分基督徒教授是从美国来或是从美国留学回来。他们教给中国学生西方的先进的科学技术并且组建许多基督教校园活动来培养性格发展，领导能力，社交能 力，服务他人的意愿。北京清华大学和台湾国民清华大学就有一批这样的基督徒人才。 梅贻琦就是其中一员，他在 1931 到 1948 年担任北京清华大学校长，又于 1956 年胜任台湾国民大学校长一职。

关键词：教育 清华 教师 基督徒 台湾

Abstract: Education is important to build a powerful country. Chinese Christians and American Christians play important roles in Chinese university. Most of them come from America or had studied aboard. They become college professor to teach Chinese students western high tech still and colorful culture. Also, the Christian teachers host some Christian activity in order to build character development, service, social action, and leadership. They founded Tinghua Univerisity in Beijing and Tinghua university in Taiwan. Mei yiqi is one of them, had served as president of Tsinghua in Beijing from 1931-48, became the first president in the founding of National TsingHua University in Hsinchu in Taiwan in 1956.

singhua University in Beijing and National TsingHua University in Hsinchu (Taiwan) are jointly celebrating their 100 years anniversary on April 24, 2011. It may be insightful to see how the shared legacy has been influenced by both American and Chinese Christians. After the 1911 Revolution Tsinghua's first President, Tang Guo'an, wanted to combine English, science, and technology with Christian "character." Many of the first American teachers and some of the Chinese teachers who returned from studying abroad were Christians. The campus YMCA was an active group. Tsinghua hosted the World Christian Student Federation Conference in 1922, often cited as a catalyst to the anti-Christian movement of the 1920s. Many years later Mei Yiqi, who had served as president of Tsinghua in Beijing from 1931-48, became the first president in the founding of National TsingHua University in Hsinchu in Taiwan in 1956.

Origins

Tsinghua's founding came out of an American decision to return the excess of the American part of the Boxer indemnity fund to China. The Allies (7 Western countries and Japan) had made the Qing court pay an indemnity for the loss of lives and property brought on by their support of the Boxers, a secret society of martial arts, who attacked Westerners and Chinese Christians in North China in the spring and summer of 1900.[1]

Arthur Smith, a missionary who had lived in China since 1872, joined the group that suggested returning the American excess for educational purposes when he came home on furlough in 1906. He visited President Roosevelt in Washington, D.C. on March 6, encouraging him to follow the proposal of Edmund James, the president of the University of Illinois. On May 25, 1908 Roosevelt signed a bill stipulating that the excess go to building a preparatory school to train a hundred students a year to study in the United States.[2]

On the Chinese side, Tang Guo'an, one of the students in the Chinese Educational Mission who studied in the United States from 1873-1881, was involved in the planning and negotiation of the Boxer program in 1907-08. He joined the new office for Study in the United States in 1909 that was established jointly under the ministries of foreign affairs and education. He was one of three officials who accompanied the first group of Chinese students who had won the 1909 Boxer scholarships to the United States. A year later Tang accompanied the second group of Boxer scholarship students to the U.S.[3]

When the Imperial Tsinghua Academy opened in April 1911 Tang became assistant director. After going overseas to research education and to work toward opium suppression, he returned to Beijing in 1912. Tsinghua had been closed for six months following the Republican Revolution in October 1911. Tang chose to leave his government position and to reconstitute and rename Tsinghua College. It reopened in May 1912, with Tang as the founding president. He recruited high quality faculty from among the returning Chinese students and made critical decisions about the organization, funding, and building program.[4]

As a state institution Tsinghua emphasized teaching science and technology, but Tang also wanted to stress the importance of personal moral discipline to "cultivate the whole human character." Tang was a national board member of the YMCA. Many student groups were set up including speech and debate clubs, a student newspaper, evangelistic summer conferences and campus Bible studies. Tsinghua had the largest and most active student YMCA in Beijing. Having suffered from heart disease, he resigned the presidency, just one day before he died of heart failure on August 22, 1913.[5]

Christian Teachers

The first group of sixteen American teachers who came to Tsinghua Academy were recruited by the United States Bureau of Education and the YMCA. They taught English, Latin, German, geography, history, mathematics, chemistry, music, art, mechanical drawing and manual training. Upon their arrival in China in February 1911, the teachers were received by the Shanghai mayor. They arrived in Beijing later in February and the Academy officially opened with 468 students on April 1, 1911.[6]

These teachers came from a variety of backgrounds. Two had studied at the Detroit Training School and the Normal Training School in Pennsylvania. Those

holding bachelors degrees had studied at the University of Missouri, Ohio Wesleyan University and two at Smith College. Those holding masters degrees had studied at the University of Michigan, Lehigh University, Wesleyan University (Middletown, Connecticut), Worcester Polytechnic Institute. One medical doctor who had graduated from the University of Michigan taught physiology and biology while another graduate from University Medical College in Kansas City, Missouri, taught hygiene.[7]

Some of the teachers who had arrived in subsequent years and were teaching at Tsinghua in 1916 had received bachelor degrees from Richmond College (Virginia), University of Missouri, Hamline (Minnesota), and Colorado College/University of Oxford. Those with master's degrees had studied at State University of Kansas, and Wooster Conservatory of Music.[8]

As more returned students started teaching at Tsinghua the number of American instructors dropped. There were complaints in 1924 that the six western faculty members were of average quality, and at worst, they were incompetent. However, four of the six who taught during the 1923-24 school year had master degrees from Michigan (French), Stanford (English), Wesleyan University (English and Latin) and Harvard (Mathematics). One had a Ph.D. from Missouri (English) and another had studied at the NY School of Fine and Applied Arts and at the Academy of Fine Arts in Chicago (Art). The complaints may have stemmed from the Chinese teachers desire to turn Tsinghua from a preparatory school into a state university, and their frustration that an inept teacher had been allowed to stay for many years.[9]

The presidents of Tsinghua hired Chinese students who were returning with degrees from studying abroad. While Mei Yiqi was the only one recruited from the first batch of Boxer scholarship students in 1909, by 1925, there were twenty-five who had either received scholarships or had graduated from Tsinghua teaching at the school.[10] Some were Christians, including Mei Yiqi who became president of the university from 1931-48 and Jiang Tingfu who was head of the history department from 1929-35.

Mei Yiqi, one of the first group of forty-seven Boxer scholarship students, returned to China in 1914 with a BS in electrical engineering. After serving a year with the YMCA in Tianjin, he became an instructor in physics and mathematics at Tsinghua. He returned to the United States in 1921 and took classes at the University of Chicago and at Columbia. He became dean of faculty at Tsinghua in 1926, director of the Chinese Education Mission in Washington D.C. from 1928-31, and then president of Tsinghua University in 1931. By 1935 Tsinghua had ten graduate departments, more than one-third of all graduate departments in China. In 1937 when Japan invaded the China coast, most of the faculty and students in Beijing fled southwest and Mei became president of the National Southwest Associated University (a combination of Tsinghua, Beijing University and Nankai University) that opened on May 4, 1938 in Kunming, Yunnan. Mei's leadership and generosity of spirit helped to keep the school alive through the dark years of World War II. He oversaw the rebuilding and reopening of the campus in Beijing on October 10, 1946. He served as president until December 12, 1948 when he left for the United States.[11]

After studying at a missionary school in Hunan, Jiang Tingfu went to the United States in 1912 where a YMCA secretary arranged for him to go to Park College in Parksville, Missouri. From 1914 to 1918 he studied at Oberlin College. After graduating, he went to France to serve as a YMCA secretary for the Chinese labor battalion attached to the French army as part of China's contribution to the war effort. After the war he earned a PhD in history from Columbia University. He first taught at Nankai University in Tianjin, where he began to focus on the history of China's foreign relations, since the Qing Dynasty documents had become available. After six years he was invited to become the chairman of the history department at Tsinghua. Because of the proximity to the Palace Museum and Tsinghua's monetary resources, he was able to build a valuable collection of Chinese historical documents for Tsinghua. He created a well-balanced department, reduced the teaching load so the professors could focus more on research, and implemented a system of sabbatical leaves, the first in China. He was known for his ability to convey his enthusiasm for the importance of history to his students. He joined famous scholars including Hu Shi in publishing DuliPinglun (Independent Critic) in 1932. Entering government

service he moved to Nanjing in December 1935 to become director of the political department of the Executive Yuan. The following year he was appointed ambassador to the Soviet Union. In 1947 he was named as China's permanent representative to the United Nations, and in November 1961 he was appointed Chinese ambassador to the United States. [12]

Religious Activities on Campus

The YMCA and other Christian activities were some of the most popular on campus. In the Spring of 1912 the campus YMCA was founded with a constitution, officers, and regular worship services held every Sunday. The aim was to bring "fellow students to a thorough understanding of Christianity and of the principle of service." Sunday school, middle school, weekly religious expeditions and night school for college servants were added later. The growing success was attributed to the American and Chinese faculty advisors and the enthusiastic officers and members. In 1916 seventy-six students were listed on the Tsinghua Young Men's Christian Association roll. Besides the executive officers, there were leaders for Bible studies, evangelism, religious services, social service, personal work and prayer, education, membership, programs, and the middle school.[13]

The Bible studies were helpful in more than religious ways. When Wang Zhi arrived at the age of eleven to begin middle school on the Tsinghua campus in 1918, he did well in all of his classes except for English. His second-year English teacher, Lin Yutang, spoke only English in class. Lin was a recent graduate of St. John's University, a missionary school in Shanghai, and later became a famous author. Wang was worried that he would be expelled from school after failing the first three monthly tests. Someone told him that he should attend the Bible study led by Lin in order to get extra English practice. At the end of the fourth month, Wang received a "C" which kept him from being expelled from the school. Wang graduated from Tsinghua in 1926 and graduated twelfth in his class from West Point Military Academy in the United States in 1932. Because of his English ability he was appointed China's liaison officer to General Douglas MacArthur in the Philippines and Australia during World War II.[14]

By 1920 one third of the Tsinghua students belonged to the campus YMCA.[15] The report in the school yearbook for 1923-24 said the "Y" [w]as one of the largest, oldest and most prosperous organizations on campus. Over the previous ten years the membership had totaled 600 students. The aim of the organization was to "develop Christian character and promote Christian service." The highlights of the year included a large delegation attending the YMCA national convention in Guangzhou in October 1923, a meeting of 1200 Beijing students in November for the World Students' Prayer Day program, a Christmas celebration, and a successful play.[16]

The YMCA continued to influence the lives of the Tsinghua students even after they left campus. The YMCA in Shanghai helped them find rooms for a month as they prepared to sail to the United States and hosted send-off parties. The YMCA in San Francisco would often welcome the students arriving after the ten-day voyage.[17]

Christian Influence and the Anti-Christian Movement

The May Fourth era following World War I caused Chinese intellectuals to attack Western imperialism, perceiving that the Allies "abandoned" China by giving Japan control over Shandong, a province in China. Chinese nationalists complained that Tsinghua's sole goal was to prepare students for study in the United States. They condemned the school's strong ties to foreign ideologies and Christianity. The influence of the campus YMCA made Tsinghua a primary target of an anti-Christian movement that developed in the 1920s.[18]

The World Student Christian Federation's (WSCF) was to hold an international conference at Tsinghua in April 1922. The WSCF was established in 1895 by John Mott and other American and European leaders. Just before the conference, the general committee of the WSCF met at the Hotel Peking. The fifty-seven members consisted of 21 Anglo-Saxons, 20 other Europeans, 13 Asians, and one each an African-

American, a Native American and a Latin American.

A month before the conference a Great Antireligion Federation was organized by a veteran anarchist, and supported by Communists and leftist Nationalist party leaders.[19] A reporter for the Harbin Communist newspaper wrote: "The YMCA is one of the most important bourgeois organizations of youth people… Missionaries are connected with the secret services of their countries…"[20]

On April 1, delegates from 32 countries gathered on the Tsinghua campus. Those seated on the platform for the opening session included John R. Mott, officers from China, Holland, the USA, France, Japan and India. Every province in China, including Manchuria and Mongolia, was represented. Among the six main forums of the conference, the most controversial was "Christianity and International Problems." It was an opportunity for Christian students from China, Japan, India, and other nations to speak about the tensions they felt as fellow Christians. Eugene Barnett, a YMCA worker in China from 1910-1936, quoted an unknown source: "No gathering has met since the War which more fully reflected the tragic discontent and aspirations which prevail among the youth of the world today."[21]

The attacks on the conference by anti-Christian groups were well planned and carefully timed. On the second day of the conference, a Chinese group sent a letter to an English newspaper published in Tianjin. "We oppose especially Christianity which because of its duration and the extent of its influence has done more harm…than any other religion." Liang Qichao, the famous philosopher, published a letter in a Shanghai Chinese newspaper expressing his support for the anti-Christian movement in order that it would make religion a "live issue again," so it would help people make up their minds "regarding the truth or error."[22]

Shortly after the meeting at Tsinghua, an important National Christian Conference brought together Chinese and missionary leaders in Shanghai. The attendees were predominantly Chinese, both numerically and in its leadership. The National Christian Council was created with Cheng Jingyi as the general secretary. The Anti-Christian movement continued throughout the decade, attacking Christianity and more specifically the YMCA because of its prestige and influence.[23]

Founding of National TsingHua University

From 1949-54, Mei Yiqi conferred with the China Foundation in New York City about how the Boxer fund could help subsidize the almost four thousand Chinese students and scholars stranded in the United States after the People's Republic of China was founded. In 1955 Mei was asked to come to Hsinchu, Taiwan to create a nuclear science research institute to help provide Taiwan with power. When the institute became the National TsingHua University in 1956, Mei became the first president. After an operation for cancer, Mei never left the hospital and died on May 19, 1962. As the founder of TsingHua in Taiwan, he had won his students' love and respect. Even today, students and faculty pay their respect to Mei at this grave in the university's Mei Garden.[24]

Conclusion

Believing that education would build a stronger China, Chinese and American Christians played an important role in establishing Boxer scholarships and founding Tsinghua University. They taught Western ideas to Chinese students to prepare them for study in the United States. These students went on in their careers to help build a modern China that could participate in world affairs as an equal. The campus YMCA offered students opportunities for character development, service, social action, and leadership formation. Mei Yiqi's life was given to building a great school and protecting students during World War II so they could flourish in later years (some went on to become Nobel Prize winners), and he then put all his years of experience to use in founding National TsingHua University in Hsinchu. Though this is only a brief overview, it gives some sense of the significant impact Christians have had on these two great Chinese universities.

About the Author

Stacey Bieler is the author of “Patriots” or “Traitors”? A History of American-Educated Chinese Students and the co-editor with Carol Lee Hamrin of three volumes of Salt and Light: Lives of Faith That Shaped Modern China. These volumes include biographies of a number of Chinese Christians who contributed to Tsinghua’s legacy.

Notes

1. Joseph W. Esherick, The Origins of the Boxer Uprising (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), 311.
2. Stacey Bieler, “Patriots” or “Traitors”? A History of American-Educated Chinese Students (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2004), 42-44.
3. Carol Lee Hamrin, “Tang Guo’an: Pioneering China’s Rights Recovery Movement,” in Salt and Light: Lives of Faith that Shaped Modern China, edited by Carol Lee Hamrin with Stacey Bieler (Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2009), 44-45.
4. Hamrin, “Tang Guo’an,” 46-47.
5. Hamrin, “Tang Guo’an,” 47-48.
6. Hongshan Li, U.S.-China Education Exchange: State, Society and Intercultural Relations, 1905-1950 (New Brunswick, NY: Rutgers University Press, 2008), 65-66.
7. The Tsinghuapper 1916, (Bejing: TsingHua College, 1916), 11-15.
8. Ibid.
9. Terence Eldon Brockhausen, “The Boxer Indemnity: Five Decades of Sino-American Discussion” Ph.D. diss., Texas Christian University, 1981, 189; Tsinghuapper, 1924-25, (Beijing: TsingHua College, 1925), 19-25; Li, U.S.- China Education, 72.
10. Tsinghuapper, 1925-26, (Beijing: TsingHua College, 1926), 139.Mansfield Freeman Center for East Asia Studies, Wesleyan, University.
11. Stacey Bieler, “Mei Yiqi: University President in Wartime,” in Salt and Light: Lives of Faith That Shaped Modern China, edited by Carol Lee Hamrin with Stacey Bieler (Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2009), 98-113.
12. “Chiang T’ing-Fu,” in Howard L. Boorman, ed., Biographical Dictionary of Republican China (New York: Columbia university Press, 1967), Vol. 1, 354-58.
13. Tsinghuapper, 1916, 61-2.
14. Bieler, “Patriots,” 55, 59, 63-4.
15. Bieler, “Patriots,” 70.
16. Tsinghuapper, 1923-24, 107.
17. Bieler, “Patriots,” 59, 87, 98.
18. Brockhausen, 192.
19. Chow Tse-tsung, The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China (Stanford, CA: Stanford University Press, 1960), 324.
20. Eugene E. Barnett, My Life in China: 1910-1936 (East Lansing, MI: Asian Studies Center, n.d.), 149.
21. Barnett, 151.
22. Barnett, 149-151.
23. Barnett, 152.
24. Bieler, “Mei,” 111-112.

圣经中描述的以色列人的宗教

北京大学外国语学院古代东方文明研究所副教授　陈贻绎

摘要：在今天，基督教和犹太教都属于世界三大宗教，　他们有许多共同点，也有一些不同点。　大多数基督徒相信耶稣是神的儿子，他道成肉身，来到人间成就旧约所记载的。最终为拯救世人被钉死在十字架上。而犹太教更注重犹太教徒与上帝之间的契约关系作为以色列人的子民。在这片文章中，主要探讨了这如今这两种宗教与圣经里以及古籍中所记载的有何不同，以及深入研究当时以色列人的生活与上帝的关系和当时对神的性格特征地描述。

关键字：基督教 犹太教 以色列 神性

Abstract: Today, Christianity and Judaism are two biggest religions in the world. They have something in common and something not. Most Christians believe that Jesus is the Son of God, fully divine and fully human, and the savior of humanity prophesied in the Old Testament. Consequentially, Christians refer to Jesus as Christ or Messiah. Judaism is considered by religious Jews to be the expression of the covenantal relationship God established with the Children of Israel. In this article, it presents the differences from religions in the bible and modern religions. Also, it will show us characterizes of God and the relationship between God and Israelites at that time based on the Bible and archaeological data.

听说过圣经的读者都会对其中所反映的宗教有一些方方面面的印象。这些印象有的可能是通过阅读其中的章节得到的，有的可能是通过对和圣经有直接关系并奉之为经典的两个宗教的教规和文化了解到的。这两个宗教是犹太教和基督教。我们下面所要列举的在古希伯来语圣经写作的漫长岁月中的许多阶段所反映出来的以色列人的宗教信仰和习俗，是和今天的基督教和犹太教的信仰有大量的不同的。不仅如此，圣经中所反映出来的以色列人的宗教信仰和历史上很多阶段的基督教和犹太教也在大量的原则和细节上大相径庭。下面总结出来的方方面面立足于两个方面的资料。一个是希伯来语圣经本身的文本中的内容；一个是在叙利亚－巴勒斯坦地区出土的考古资料。

以色列的神

以色列人眼中到底有几个神？

标准的关于犹太教、基督教的定义都会提到这两个宗教是一神教（monotheism），也就是说，这两个宗教只承认世界上只有一个神的存 在，并且也只崇拜这一个神。那么我们来看看在 圣经的世界里面，这个说法是自始至终都成立的 吗？

希伯来语圣经中的神的名字叫做“亚卫（希伯来语הוה，拉丁字母转写是 yhwh，英文一般写为 Yahweh）”，通常中文的传统翻译是“耶和华”。 他不是希伯来语圣经中唯一被提到的神。这个不是唯一是有两个方面的：一个方面是以色列人承认外邦有外邦自己的神，另一个方面是以色列除了亚卫这个“大”神以外还有具有神的地位的“小”神。

外邦有外邦的神

希伯来语圣经在许多地方是承认世界上的其他民族是有自己的神的，也就是说，并非以色列的这一个神统治和领导全世界所有的民族。这个信息是我们反向推导出来的，也就是说，当圣经中的神亚卫谈论起外邦的神（的相对低能） 时，我们自然也就得出了以色列人眼中是有这些 其他的神的：

> 这样，亚卫独自引导他，并无外邦神与他（你的父亲）同在。（申命记 32:12）

和其他的神相比较，亚卫在以色列人眼中应该是更加出色的：

> 亚卫阿，众神之中谁能像你，谁能像你至圣至荣，可颂可畏，施行奇事。（出埃及记 15:11）

这其实也是摩西十诫第一条所言的前提假定——就是除了亚卫还存在其他神的，否则也就不必费劲嘱咐以色列人了：

> 除了我以外，你不可有别的神。（出埃及记 20:3）

在下面的“神也犯嫉妒”这一小节中，我们还可以看到更多的例子。这种承认其他的神的存在的状况，宗教学者有时称其为“多神存在，一神崇拜（monolotry）”，有时称为“多神存 在，一神信仰（henotheism）”。

以色列的神还有孩子和随从（天使）

亚卫并非希伯来语圣经中的唯一的神的另一个方面表现在他还有一批帮手，这批帮手有的时候被称为“神的儿子（Sons of God）”，“天的军队（Host of Heaven）”，有的时候干脆就被

称为“星星（Stars）”。

> 那时晨星一同歌唱，神的众子也都欢呼。（约伯记 38:7）

> 米该雅说，你要听亚卫的话。我看见亚卫坐在宝座上，天上的万军侍立在他左右。
> （列王纪上 22:19）

有的时候称为“亚卫的军队（Host of Yahweh）”，

> 约书亚靠近耶利哥的时候举目观看，不料，有一个人手里有拔出来的刀，对面站立。约书亚到他那里，问他说，你是帮助我们呢，是帮助我们敌人呢。他回答说，不是的，我来是要作亚卫军队的元帅。约书亚就俯伏在地下拜，说，我主有甚么话吩咐仆人。亚卫军队的元帅对约书亚说，把你脚上的鞋脱下来，因为你所站的地方是圣的。约书亚就照着行了。（约书亚记 5：13－15）

逻辑推理，这些神的军队或者儿子自然也有神的地位，虽然对于亚卫这个主神相对地位似乎低些，但是也应该是神。在希伯来语圣经中还有另外这么一批叫做“天使（angels，希伯来语 מַלְאָךְ）”的角色，应该说至少也是有神的特性的，他们是可以和神进行随意的交流的。这些天使的一个重要角色就是为神给人类传递信息。例如，在创世记中雅各的梦中，

> 梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上，上去下来。(创世记 28:12)

这样，希伯来语圣经中神的集群并非是亚卫独一位了，而是一个由主神亚卫领导，下面有一批“神子”，进而下面又有一批“天使”的三级制度体系了。如果我们对古代叙利亚－巴勒斯坦地区的文化历史进一步探究，发现比希伯来语圣经最早的作品成书的年代还早几百年（公元前 1200 年）的乌加里特文化中，神谱的体系便是如此，一方面不仅仅有一位主神厄尔（El），这位主神还有一位妻子阿舍拉（Asherah），他们还有一批儿子女儿，各司其职。学者们多年的研究基本确认了以色列的文化宗教只是整个叙利亚－巴勒斯坦地区文化宗教体系中的一个分支。 而以色列的宗教体系并非只是一成不变地继承了乌加里特的宗教体系，而是进行了改革。在以色列的宗教信仰中，主神亚卫的地位得到了很大的提高，他集合了许多“子女神”的功能于一身；而那些原来各司其职的“子女神”基本上都失去了具体的功能，而成了主神的意愿的执行者和协助者。

神有没有配偶？

上面提到，在乌加里特神话中主神厄尔神的配偶是阿舍拉。那么，在希伯来语圣经中对于这位主神的妻子是如何处理的呢？其实，这个配偶的名字在希伯来语圣经中多次出现，并且明显是指一位女神：

> 并且（犹大王亚撒）贬了他祖母玛迦太后的位，因他造了可憎的偶像阿舍拉。亚撒砍下他的偶像，烧在汲沦溪边。（列王纪上 15:13）

> （以利亚对以色列国的国王亚哈说）现在你（亚哈）当差遣人，招聚以色列众人，和事奉巴力的那四百五十个先知，并耶洗别所供养事奉阿舍拉的那四百个先知，使他们都上迦密山去见我。（列王纪上 18:19）

阿舍拉的塑像也曾在耶路撒冷的神庙中矗立后被移除：

> （玛拿西行亚卫眼中看为恶的事）又在殿

内立雕刻的阿舍拉像。（列王纪下 21:7）

（约西亚）又从亚卫殿里，将阿舍拉搬到耶路撒冷外汲沦溪边焚烧，打碎成灰，将灰撒在平民的坟上。（列王纪下 23:6）

考古学家在以色列内盍夫（Negev）沙漠中南部定居点别是巴(Beer Sheba)以南的昆提勒·阿及鲁德（Kuntillet ‘Ajrud）挖掘出土的一件文物多多少少确认了希伯来语圣经中的这点信息——亚卫可能有个配偶，她的名字可能叫阿舍拉。这件文物大约是在公元前 8 世纪一个大陶罐破碎后 的一片陶片，上面画有图像，并写有一行文字。画像上有两个男性人物和一个可能是女性的人物（通过明显的对生殖器官的描画来推断）。文字说的是“献给撒玛利亚的亚卫，并献给他的阿舍拉”。

但是有的学者提出，由于“他的阿舍拉”这个词语是一个附属代词后缀加在一个名词“阿舍拉”后面，而根据古希伯来语的标准语法，只有非专有名词（人名、地名等）才会有代词后缀，由此可以推断这句铭文中的“他的阿舍拉”中的“阿舍拉”并非指一个特定女神的名字。

这一观点在希伯来语圣经中也有证据，因为“阿舍拉”这个词语在许多地方出现时是指一种在祭坛边种植的树或者竖立的一种柱子。下面只列举几个例子：

你为亚卫你的神筑坛，不可在坛旁栽甚么树木，作为阿舍拉。（申命记 16:21）

当那夜亚卫吩咐基甸说，你取你父亲的牛来，就是那七岁的第二只牛，并拆毁你父亲为巴力所筑的坛，砍下坛旁的阿舍拉。（士师记 6:25）

其实，在希伯来语圣经中有的地方，这个“阿舍拉”是既可以被解释成一个（女）神的名字，也可以解释成一根祭坛边的柱子（或者树）的，例如：

约哈斯恳求亚卫，亚卫就应允他，因为见以色列人所受亚兰王的欺压。亚卫赐给以色列人一位拯救者，使他们脱离亚兰人的手。于是以色列人仍旧安居在家里。然而他们不离开耶罗波安家使以色列人陷在罪里的那罪，仍然去行。并且在撒玛利亚留下 阿舍拉 。（列王纪下 13:4-6）

看来“阿舍拉”到底是神还是一根柱子并非那么容易单单从希伯来语圣经的文献和有限的出土文物中下结论。但是根据乌加里特的背景知识，似乎下面的这种推断目前看来是有一定的可能性的：在以色列宗教中“阿舍拉”原本根据传统可能是主神亚卫的配偶，后来由于主神地位的大幅度提高，功能取代了其他的所有的神，包括自己原来的配偶“阿舍拉”；于是在传统留存下来的文字中，以色列的一部分人做了一些努力和尝试，试图将这个“阿舍拉”的原来的“神”性淡化或者移除，而这个“阿舍拉”毕竟曾经地位卓著，彻底清除未免过于唐突，于是赋之以祭祀标志性物品的功能，这就解释了其在祭坛边作为柱子的重要性。当然这只是一个可能的推断，关于这个概念的讨论，包括它的演变和在各个古代近东文化中的角色还有很多，在此不赘。

国王——神子（天子？）

中国古代的帝王每每自称“天子”，这个概念在希伯来语圣经中也并不陌生。在古代近东整体的历史文化中，国王带有半个神的特征也属常态。希伯来语圣经中，国王时时被指为神的儿子：

受膏者（王）说，我要传圣旨。亚卫曾对我说，你是我的儿子，我今日生你。（诗篇 2:7）

他（王）必为我的名建造殿宇，我必坚定

他的国位，直到永远。我要作他的父，他要作我的子，他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他。（撒母尔记下 7:13-14） 或者是

神的长子：

我也要立他为长子，为世上最高的君王。（诗篇 89:28）

神是有地域性的，并非无所不在

在上面提到的昆提勒·阿及鲁德出土的陶片上，存在“撒玛利亚的亚卫”和“也门的亚卫”这样的对亚卫的称呼。在撒母尔记下 15:7 中押沙龙说要到希伯仑这个地方才能够还他对亚卫许的愿，言外之意这个愿是许给希伯仑的这个亚卫的，尽管在耶路撒冷也有个亚卫，但是在耶路撒冷还不了给这位希伯仑亚卫许的愿。

当然，这些带有地域性特征的亚卫在中央政府眼中，以及在服务于中央政权的先知们的眼 中，在一定的时期是不被认可的。申命记 6:4 的疾 呼：

“以色列阿，你要听，亚卫我们神是独此一个的神”

应该是申命派对这种各地的亚卫各司其职，各地的祭司和神庙，大大小小，都各自为政的一种反应和抨击。而位于耶路撒冷神庙中的亚卫，紧邻着中央政府和王宫，原先无非也是地方性亚卫的一个（耶路撒冷）版本而已，只不过这个地方由于政治军事和经济的原因，最终成了南北政治统一体的国都。这个地方的亚卫自然而然也就成了国家和民族统一体的亚卫了。从希伯来语圣经给我的线索来看，这个“统一”的亚卫也好景不长。南北一旦分裂，北部以色列国王耶罗波安在他的王国疆土南北两处的边界各自建立了一个宗教中心：北疆的但城（Dan）和南疆的伯特利城（Bethel），这两个中心自然也就继续崇拜起自己独有的亚卫来了（列王记上 12:26-33）。

神的人性

神是英勇的战士

神的这个形象对于希伯来语圣经的读者来讲并不陌生。这位神出面为以色列人大打出手的情况比比皆是，下面例举几个例子。在士师记第 5 章 中的底波拉之歌中，亚卫是使地动让山摇叫天落 泪的战神：

亚卫阿，你从西珥出来，由以东地行走，那时地震天漏，云也落雨。山见亚卫的面，就震动。西乃山见亚卫以色列神的面，也是如此。（士师记 5:4）

在出埃及记 15 章中，这个以色列的神的战斗 形象更是被描述得淋漓尽致：

亚卫是我的力量，我的诗歌，我的拯救……亚卫是战士……法老的车辆，军 兵，亚卫抛在海中…… 亚卫阿，你的右手 施展能力，显出荣耀，亚卫阿，你的右手 摔碎仇敌；你大发威严，推翻那些起来攻 击你的，你发出烈怒如火，烧灭他们像烧 碎秸一样；你发鼻中的气，水便聚起成 堆，大水直立如垒，海中的深水凝结…… 你叫风一吹，海就把他们淹没…… 你伸出 右手，地便吞灭他们（出埃及记 15:2-12）

神是美食家

以色列民族在圣经的记载中主要的宗教活动之一是祭祀。这不仅是古代以色列最重要的崇拜方式，也是整个古代近东最重要的崇拜方式。祭司是整个祭祀崇拜活动的总管，而且祭司的职位还是世袭的，只能出自利未的家族（民数记 3：5－10）。利未记的前 16 章将各种祭祀规范描写得 淋漓尽致，包括每日都要进行的祭祀和各种特殊情况下的祭祀。

祭祀的传统很可能可以追溯到一个十分原始的认识，就是神和人一样，也要吃五谷杂粮，而且为神提供食品是人的职责。于是各种固体和液体食物就要供奉给神，有畜肉、有粮食、也有禽类和饮料。神的食品也要味道良好，色香味俱全，所以各种香料在祭祀中也至关重要：

> “若有人献素祭为供物给亚卫，要用细面浇上油，加上乳香……素祭所剩的，要归给亚伦和他的子孙，…… 若用炉中烤的物为素祭，就要用调油的无酵细面饼，或是抹油的无酵薄饼……若用煎盘作的物为素祭，就要用油与细面作成……凡献为素祭的供物，都要用盐调和，在素祭上不可缺了你神立约的盐，一切的供物都要配盐而献……若向亚卫献初熟之物为素祭，要献上烘了的禾穗子，就是轧了的新穗子，当作初熟之物的素祭……并要抹上油，加上乳香，这是素祭。”（利未记 2:1-15）

同样，美好的音乐也是顿好饭必不可少的佐餐成份，所以祭祀的音乐也由然而生。

古代以色列人很可能并不认为神亚卫会在祭祀时真的需要食用这些食物，所以在处理祭祀的动物的身体不同部位时也方式不同，油脂等不适宜人食用的部分烧成烟，这些袅袅上行的炊烟便是供神来消耗的“美味”了：

> 要按手在山羊头上，宰于会幕前。亚伦的子孙，要把血洒在坛的周围。又把盖脏的脂油，和脏上所有的脂油，两个腰子，和腰子上的脂油，就是靠腰两旁的脂油，并肝上的网子，和腰子，一概取下，献给亚卫为火祭。祭司要在坛上焚烧，作为馨香火祭的食物。脂油都是亚卫的。在你们一切的住处，脂油和血，都不可吃，这要成为你们世世代代永远的定例。（利未记 3:13-17）

而剩下的好肉用大锅煮好后，自然应该留作人（祭司优先）来食用：

> 摩西对亚伦和他儿子说，把肉煮在会幕门口，在那里吃，又吃承接圣职筐子里的饼，按我所吩咐的说，这是亚伦和他儿子要吃的（利未记 8:31）。

神是很有文艺品位的

其实，神的艺术品位并不是只表现在上面提到的“饮食”上，而且表现在人类艺术的方方面面。我们这里只例举两个方面。首先是建筑。在上面我们讨论神的地域性时知道，其实神的“庙”不只一个，而是位于多处，有大有小。但是圣经中最费笔墨大肆渲染的神的“庙”当属位于耶路撒冷的“圣殿”了（列王纪上第 6 章）。

圣殿不仅仅外形壮观，使用的木材非同一 般，都是被誉为“神的香柏木（诗篇 80:10）”的 黎巴嫩香柏木。殿内的装饰也不惜血本：

> 墙面都贴上精金。又用香柏木作坛，包上精金。所罗门用精金贴了殿内的墙。又用金链子挂在内殿前门扇，用金包裹。全殿都贴上金子，直到贴完。内殿前的坛，也都用金包裹。（列王纪上 6:20-22）

> 又用金子包裹二基路伯……内殿外殿的地板，都贴上金子……在橄榄木作的两门扇上，刻着基路伯，棕树，和初开的花，都贴上金子。（列王纪上 6:28-32）

神的另外一个艺术品位当反应的音乐诗歌上。上面讲到神在“用餐”时要有音乐，除了音乐外，还要有颂词。希伯来语圣经的诗篇中，绝大部分是这类歌颂神的颂词。诵读诗篇是以色列祭祀，也是后来的各种宗教仪式中的重要组成部分。其中有的诗篇是直接赞颂崇拜者来到上面描述的美好的圣殿中的愉悦的：

> 谁能登亚卫的山。谁能站在他的圣所。就是手洁心清，不向虚妄，起誓不怀诡诈的人。他必蒙亚卫赐福，又蒙救他的神使他成义（诗篇 24:3-5）

神也犯嫉妒

神的嫉妒主要缘由是对以色列民族对其他神的崇拜的憎恶：

> 我是亚卫你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像，也不可作甚么形像，彷彿上天，下地，和地底下，水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因为我亚卫你的神是 爱 嫉妒 的神，恨 我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到 三四代。（出埃及记 20:2-5）

对于神的嫉妒本性，神自己并无避讳，除了上面，再如：

> 不可敬拜别神，因为亚卫是嫉妒的神，名为嫉妒者。（出埃及记 34:14）

神人关系：神的报复性和报答性

从上面出自出埃及记 20:2-5 的希伯来语圣经 引文来看，以色列的神的惩罚欲是很强的。其 实，整个希伯来语圣经自始至终都充斥着以色列 的民众和他们的神在方方面面的冲突、以及随之 而来的神对人的报复性惩罚。这样的事件一个接 着一个，无论是以色列人的先祖，国王，普通百 姓，甚至是外邦的民众，都没有人能够逃脱这个 命运。

当然，这位神也是会报答人类对他的尊重和崇拜的。当民众对其进行唯一的排他性崇拜时，他们的生活和命运就会好很多——希伯来语圣经的作者如是解释。这个“报答”的主题和上面的关于神的报复性的主题交替出现。这一点在士师记和列王纪中最为突出。

这种恩怨报答（应）的始作俑者是神。例如，在以色列人的先祖之一雅各欺骗了他的父亲以撒之后出走逃离，在外的路上发生了一段对以色列人的宗教有重要意义的事件：

> （雅各）到了一个地方，因为太阳落了，就在那里住宿。拾起那地方的一块石头，枕在头下，在那里躺卧睡了。（他做梦）梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上，上去下来。亚卫站在梯子上说，我是亚卫你祖亚伯拉罕的神，也是以撒的神，我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北开展。地上万族必因你和你的后裔得福。我也与你同在，你无论往那里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我成全了向你所应许的。（创世记 28：11－15）

但是人有时候也是这个交互关系的积极参与者。甚至在一些情况下，人是可以主动启动这种因果反应的链条的，而形势上往往是进行一个许愿。我们的例子还是接着上面那段故事：

> 雅各睡醒了……惧怕说，这地方何等可畏，这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。雅各清早起来，把所枕的石头立作柱子，浇油在上面。他就给那地方起名，叫伯特利（神殿的意思）……雅各许愿说，神若与我同在，在我所行的路上保佑我，又给我食物吃，衣服穿，使我平平安安的回到我父亲的家，我就必以亚卫为我的神，我所立为柱子的石头，也必作神的殿。凡你所赐给我的，我必将十分之一献给你。（创世记 28：16－22）

这也是最早的犹太教和基督教传统中十一税的来历。由此看来，神对人的爱和恩宠如同人对神的爱，都不是无条件的。

对死去人的崇拜和偶像崇拜

在中国的传统文化中对死去的祖先的崇拜和敬畏是比较普遍的现象。在希伯来语圣经中这中对死去祖先和亲人的态度其实也并非天方夜 谭。首先，死去的人在希伯来语圣经中有的时候 被称为“神”，例如，扫罗在叫神神不应时，想 到通过一位“交鬼的妇人”来向死去的先知撒母 尔求教：

> 于是扫罗改了装，穿上别的衣服，带着两个人，夜里去见那妇人。扫罗说，求你用交鬼的法术，将我所告诉你的死人，为我招上来。妇人对他说，你知道扫罗从国中剪除交鬼的，和行巫术的。你为何陷害我的性命，使我死呢。扫罗向妇人指着亚卫起誓，说，我指着永生的亚卫起誓，你必不因这事受刑。妇人说，我为你招谁上来呢。回答说，为我招撒母耳上来。妇人看见撒母耳，就大声呼叫，对扫罗说，你是扫罗。为甚么欺哄我呢。王对妇人说，不要惧怕。你看见了甚么呢。妇人对扫罗说，我看见有神从地里上来。扫罗说，他是怎样的形状。妇人说，有一个老人上来，身穿长衣。扫罗知道是撒母耳，就屈身，脸伏于地下拜。（撒母尔记上 28：8-14）

这个故事向我们淋漓尽致地展示了死人在活人生活决策中的地位和作用。象申命记 18：11 明令禁止“向死去的人咨询问题，” 更加说明这是在当时的以色列社会存在的现象。正如同一个社会的律法中如果禁止偷盗，那么偷盗一定是社会中存在的现象。

给死去的人上供在古代以色列社会的宗教生活中一定是存在的，这一点我们可以用同样的逻辑从下面的这段以色列人对神的表白中推出：

> 我守丧的时候，没有吃这圣物；不洁净的时候，也没有拿出来；又没将其送给死人；我听从了亚卫我神的话，都照你所吩咐的行了。（申命记 26:14）

依此类推，偶像（神像，Teraphim 是最常见的表示这个意思的词）的崇拜在希伯来语圣经中也是明令禁止的，这个社会现象也是存在的，并且是以色列宗教的重要组成部分。

> 在两条路口上要占卜，摇签，求问神像，察看牺牲的肝。（以西结书 21：26）

> 因为家神所言的是虚空，卜士所见的是虚假，作梦者所说的是假梦。他们白白的安慰人。（撒迦利亚书 10:2）

这些家中的偶像在以色列人眼中其实和他们的神是等同的，例如，在创世记的第 31 章，雅各的老婆拉结在出走父亲家时偷了他父亲拉班家中的神像，而在拉班反问女儿时，直接说的是：

> 为甚么又偷了我的神呢？（创世记 31:30）

百姓宗教和官方宗教的矛盾和冲突

百姓崇拜的神和崇拜的方式多种多样

上面提到，亚卫的嫉妒来自以色列人崇拜的不专一性，通俗地讲，就是“不忠”。那么，以色列人还对哪些其他的神情有独钟呢？下面只是几个例子：

> 你们偷盗，杀害，奸淫，起假誓，向巴力烧香，并随从素不认识的别神。（耶利米 书 7:9）

> 那些住在埃及地巴忒罗知道自己妻子向别神烧香的，与旁边站立的众妇女聚集成

群，回答耶利米说，论到你奉亚卫的名向我们所说的话，我们必不听从。我们定要成就我们口中所出的一切话，向天后烧香，浇奠祭按着我们与我们列祖，君王，首领，在犹大的城邑中，和耶路撒冷的街市上，素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭，享福乐，并不见灾祸。自从我们停止向天后烧香，浇奠祭，我们倒缺乏一切。又因刀剑饥荒灭绝。妇女说，我们向
天后烧香，浇奠祭，作天后像的饼供奉
他，向他浇奠祭，是外乎我们的丈夫么。
（耶利米书 44:15-20）

他领我到亚卫殿外院朝北的门口，谁知，在那里有妇女坐着，为搭模斯哭泣。（以西结书 8:14）

那日耶路撒冷必有大大的哀哭，如在米吉多平原上对哈达理芒的哀哭。（撒迦利亚 12:11）

百姓自己也动手，自力更生建筑一些自己的神庙设施和制作一些敬拜的偶像：

他们必不仰望自己手所筑的祭坛，也不重看自己亲手制作的木偶（阿舍拉）或者焚香台。（以赛亚书 17:8）

百姓有时干脆到屋顶为神烧上些香火以达到祈福的目的：

他们在房屋顶上向天上的万军烧香，向别的神浇奠祭的液体（耶利米哀书 19:13）

与那些在房顶上敬拜天上的万军的……（西番雅书 1:5）

官方的崇拜的神和崇拜方式中规中矩

上面所有的引文都是先知们对百姓的崇拜习俗和崇拜的非亚卫的神的猛烈抨击。对于先知们来说，以色列的百姓唯一应该崇拜的神是亚卫。这当然也是中央政府的观点。至于崇拜的方式，是随着以色列的政治形势发生了一系列的变化的。

在统一王国时期，官方的崇拜地点只有位于耶路撒冷的圣殿中。后来南北分裂了，崇拜地点除了南部犹太王国的耶路撒冷圣殿，还有北部以色列王国的两个官方地点——北疆的但城和南疆的伯特利城——的神庙中。

到了北部以色列王国的以色列人被亚述部分流放（约公元前 722 年），和后来南部的犹太王国 被巴比伦流放（约公元前 586 年）之后，在一个中 心的神庙进行祭祀已经开始不太现实了。于是祈 祷作为一种崇拜的方式开始产生和发展。后来， 犹太人在波斯帝国的许可下重建了圣殿（第二圣 殿，约公元前 515 年），祭祀活动又得到了恢复。 在公元 70 年第二圣殿被摧毁之后，祷告才更加正 式地成了犹太教的唯一崇拜方式，一直沿用至 今。基督教和伊斯兰教从一开始就是以祈祷为主 要崇拜方式的。

正典化——和后来犹太教和基督教的桥梁

从前面已经触及到的希伯来语圣经文本的方方面面，我们可以体会到其为我们展示的以色列的宗教生活是丰富多彩和五花八门的。并不象现代一些基督教或者犹太教教义规定的那么单纯和严格。那么，这个在希伯来语圣经中描述的以色列的宗教，又是如何一步步演化到了犹太教和基督教后来的样子的呢？这是一个漫长的过程，我们下面只来看看在希伯来语圣经中有记载的关于犹太教演化过程的第一步。

列王纪下第 22 章讲了这样一件事，犹大国王 约西亚登基后的第 18 年在圣殿中发现了一卷经 卷，有的学者认为这个经卷可能是申命记的一个

早期的版本。 这是个从希伯来语圣经中描述的以色列宗教到后来的犹太教的转变的一个分水岭性质的事件。研究以色列早期（含希伯来语圣经阶段）历史的学者将这个事件称为“申命革命”。而且将包括约书亚记、士师记、撒母尔记、列王纪这几部书的希伯来语圣经部分称为“申命派历史”。 在“申命派历史”著作中，我们最常看到前文多处例举描述的以色列人和以色列神卿卿我我、吵吵闹闹的关系。

申命派的观点其实很简单，就是以色列人只应该信仰一个神亚卫，并遵循他的戒律，如果这点做到了，以色列人就会幸福安康；如果做不到，就会家破人亡。但是，这是个理想主义的观点，在社会现实中以色列百姓的宗教观和宗教实践是不会如此单纯的。

希伯来语圣经中为数众多的先知们，在各自的时代的奔走疾呼，说来说去也都是带着各自时代烙印的上面这个申命派中心观点的变体。这就是希伯来语圣经神学的雏形了。

当然，这个看来很简单的神学并非能够为兢兢业业的以色列人解释他们所遭遇的一切。于是有了传道书中对“虚空”的参悟，也有了约伯和他的朋友对神的意图（如果神有意图的话）的揣摩不透。不过这些是另外一个维度的问题了。

总结：

中国有句古话叫“分久必合”。犹太教始于希伯来语圣经记载的以色列的宗教。这个时期的宗教纵跨了上千年的演变。以色列的宗教表现形式和教义起初是比较零散和多样的；随着逐步的发展，在神的范畴、特性、宗教的仪式、界定等方面得到了相对的统一和简化。

今天，基于希伯来语圣经的犹太教和基督教其实又在生生不息中产生着各种各样的分化和演变。两个宗教都有着许许多多的分支教派，这些分支不仅仅在许多细节上各持己见，在一些至关重要的地方也观点大相径庭。这或许又应了这句中国古话的后半句“合久必分”。

但是，不论是分还是合，作为希伯来语圣经的读者，我们需要比较小心的是要尽量避免用现代人或者某个特定时代的人所理解的，虽然是产生于希伯来语圣经的，宗教的特定时期和语境的特征，来反过来套到这部经典上去强加解释其中的文本。这个过程的方向恰恰是要反过来的——对于希伯来语圣经中描述的以色列人的宗教的理解，还是要先立足于文本和其他相关资料到底告诉了我们什么，之后再进行其他层面的延伸和演绎。

参考文献

[1]Albertz, Rainer. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. 2 vols. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994.

[2]Barkay, Gabriel, Marilyn J. Lundberg, Andrew Vaughn, and Bruce Zuckerraan. "The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation. " Bulletin of the American Schools of Oriental Research 334 (2004): 41 - 71.

[3]Cross, Frank M. Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

[4]Dearman, John A. Religion and Culture in Ancient Israel. Peabody, MA: Hendriekson, 1992.

[5]Eisenstadt, S. N, , ed. The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. Albany, NY: State University of New York Press, 1986.

[6]Hendal, Ronald, "Israelite Religion. " Pp. 4742-50 in Encyclopedia of Religion, ed. L. Jones. 2nd ed. New York, NY. Macmillan, 2004.

[7]Levenson, Jon D. Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible. Minneapolis, MN: Harper & Row, 1985.

[8]Miller, Patrick D. The Religion of Ancient Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000.

[9]Niditch, Susan. Ancient Israelite Religion. New York, NY: Oxford University Press, 1997.

[10]Ringgren, Helmet. Israelite Religion. Translated by David E. Green. Philadelphia, PA: Fortress Pres, 1966.

[11]reprint, Lanham, MD: University Press of America, 1988.

[12]Scholem, Gershom. "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism," The Messianic Idea in Judaism. New York, NY: Schocken Books, 1971.

[13]Smith, Mark S. The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel. 2d ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

[14]Toorn, Karel van den Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden: E. J. Brill, 1996.

[15]Zevit, Ziony. The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches. London: Continuum, 2001.

[16]陈贻绎. 《了解古代以色列的宗教-中文圣经翻译的新挑 战》[J].英国 Blaekwell 出版 ReligionCompass,1(1):50-60.

[17]陈始绎. 《希伯来语圣经, 来自考古和文本资料的信息 》[M].北京: 昆仑 出版社, 2006..

[18]陈贻绎. 《希伯来语圣经:来自考古和文本资料的信息 》[M].,.第 6 页注 3.

[19]陈贻绎. 《犹太研究中的乌伽里特研究分支和乌伽里特 神话点 滴》[J].犹 太研究, 第五 期: 第 83-94 页.

[20]陈贻绎. 《希伯来语圣经, 来自考古和文本资料的信息 》[M].,.第 289-291 页.

[21]S. Wiggins, A Re-assessment of Asherah. Verlag Butzen & Bercker, 1993.

[22]Barueh Margalit, "The Meaning and Significance of Asherah"? Vetus Testamentum 40, 1990, pp. 264-97.

[23]Tilde Binger, Asherah: the Goddess in the Texts from Ugarit, Israel and the Old Testament, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

[24]J.Montagu, Musical Instruments of the Bible. Oxford: The Montagu Collection of Musical Instruments, 1997.

[25]Martin Noth, The Deuteronomistic History,University of Sheffield Press, 1981.

当代中国基督教公共价值观的表达路径

宗教信仰公共性及其认同的视角

华东师范大学宗教与社会研究中心　李向平

摘要：在现代公民社会的建构与要求之中，宗教的神学思想、宗教的信仰及其实践，已经对应着现代社会而逐步成为了一种公共需求。而基督教的神学思想、信仰及其实践，就内涵有极其方法的、能够超越固有信仰群体的公共价值观念。如何建构一个中国基督教公共价值观念得以顺利实践与充分表达的公共路径？考察中国基督教的组织形态及其信仰的实践与表达模式，应当是考察中国基督教公共价值观的基本前提。中国基督教教会的“堂一点” 模式，可说是中国基督教信仰群体的聚会模式，它以“堂一点”为基础，使基督教信仰群体的活动，主要就环绕这两个中心来展开。既非单纯的教会组织，亦非直接的政府行政管理。因此，不仅仅是基督教管理的堂一点模式，各地基督教徒对于教义的理解，实际上则象征了中国基督教之间本土化发展模式。

关键字：公共价值 中国基督教 宗教 信仰 实践

Abstract: In the construction and the requirements of the modern civil society, religious theology, religion and its practice, corresponding to the modern society has gradually become a public demand. While the Christian theological thought, belief and practice meaning, can have extremely method, go beyond the inherent faith groups of public values. How to construct a Chinese Christian public value realization and the full expression of public path? And the expression pattern of practical investigation of morphological and Chinese Christian faith, should be the basic premise of public value of Christian view of china. Chinese Christian Church "Hall -" mode, it is Chinese Christian party pattern, it is based on the "Hall - point", the Christian faith groups, mainly around the two center to expand. Neither the church, nor the government administration directly. Therefore, not only is the church - Christian management mode, all over the Christian understanding of doctrine, in fact is a symbol of the Chinese Christian localization development mode.

一．“应该如何”与“本来如何”的问题

基督教的公共价值观是一个应当是如何的问题，而基督教的社会性则是一个本来是如何的问题。这就是说，一个宗教体系的社会性，直接制约着该宗教体系的公共性，左右着这个宗教体系的公共价值关怀及其社会表达形式。在现代社会结构里，凡是具有社会性的，应当就具有公共性。而这个社会性，即存在于国家权力与经济市场之外的领域之中；它的功能发挥，即能使所有的宗教体系呈现出一种现代社会亟需的公共理性，一种发挥在国家权力与经济市场之外、独立自在的公共理性。

基督教在中国社会的变迁和发展，实际上就是普世基督教与中国基督教本土化过程之间所发生的结构性变迁。这种结构性变迁的一个最大结果，就是基督教教会组织体系的改变。对于基督教而言，这个改变是根本性的，它已经涉及到中国基督教的方方面面，特别会涉及到中国基督教公共价值观念的建构和体现。因为，教会组织体系不仅是个生命体(organism)，也是一个社会组织(organization)，它会在传布到各国或各国的地方社会之后，因其地方知识系统的影响，建构了基督教的地方发展目标，既要建立各类地方新神学，同时也建立了不同体系的公共价值观。

然而，基督教《圣经》并没有提供一套完整的治理教会的制度和组织结构，仅仅是提供了一套信仰的原则和崇拜的方法，作为教会运作的依据和参考。尽管全球各地的教会组织，同出于一种《圣经》神学原则，但各类教会在其组织构成方面，却是一种本土化或处境化的要求，把普世的神学思想融入到地方的社会、文化、风习之中。于是，中国基督教在表达自己对社会的公共关怀的时候，也就会自然而然地呈现出一种中国社会的地方性特征。

中国基督教的制度设置，以及在制度之外的社会行动模式，极大地影响、制约了中国基督教对社会的关怀；特别是无数基督教徒对此宗教制度的认同，更能直接制约了中国当代基督教公共价值的建构方式和表达这种公共价值的方法和路径。所以，在考虑中国基督教的公共价值观念的时候，就不得不首先要考虑中国基督教及其制度的社会性和公共性。这是中国基督教公共价值观得以建构起来的根本基础。否则，中国基督教的公共价值观就是一句空话，无法落实于社会实践之中。

基于宗教社会学的理论关照，一个宗教体系的社会行动方式，必然要制约着该宗教体系的社会关怀路径，进而建构出与此相应的公共价值观念。为此，如何使一个宗教的社会关怀方法，建构为社会生活的一种公共事业需求，乃是该宗教体系的公共性价值基础。

在普遍性社会交往的意义上，无论是哈贝马斯基于交往结构来谈论的“公共性”[1]， 还是阿伦特基于行为类别划分来分析的“公共性”[2]，他们所强调的“公共性”及其所引申出来的公共交往观念，以及最终促成的公民伦理概念，无不体现为一种开放而又多元的社会公共领域。所以，一个公共社会领域必然是一个体现自由、公意、法律、秩序相结合的道德共同体，它在行为规范的层面要求有与之相匹配的公民伦理概念。而一个宗教体系作为一种社会交往结构，或者是作为一种社会行为类别，如欲具有如此一种社会公共意义的价值体系，首先需要的就是一个能够进入这样一个，并且能够实践其公共价值观念的社会共同体。

一般地说来，倘若一个宗教体系能够具有真正的社会性，其所从事的社会公益事业，虽然亦属于信仰者的个别性(personal)而非正式性(informal)的社会行动方式，但在其社会本质上却基于一种不可改变的信仰关系。在他们所信仰的

神人关系之中，他们进行的社会公益活动，应当就以一种“单向交换关系”作为行动目的，是一种“神圣性的行善”(sacred charity)，同时也是一种“制度化的行善”行动，是为了荣耀神而做的事情，因此就能从中衍生一种“正义伦理”逻辑，走向马克斯・韦伯所言之形式理性或普遍性 伦理制约，建构为一种“概化的权利与义务”(generalized rights and obligations)及其社会共识(social principles)[3]。

这就要求一个宗教体系建构一种专业化的公益事业机制，或专业化的社会组织，以免政治意义的过度承载而出现运作层面的混乱。在此基础上，任何一个宗教体系的组织运作形态，即可在宗教传统层面整合现代社会急需的事业化制度设计，把宗教神职与事业专职的双重角色、以及事业专属性与神圣权威性，基于一种现代社会必要的、却又位居于国家与市场之外的社会性基础，以韦伯所言之“形式理性”来建构其社会公共事业。于是，一个宗教对于社会的关怀形式，就具有了一种社会建设的公共取向(public- orientation)，在自己的宗教实践之中建构出一种 现代社会亟需的公共价值观念。

可以说，宗教社会化的、以及宗教团体与社会公共关系的建立与运用，应当成为当代中国基督宗教建构和发挥其公共价值观念的重要基础。如果缺乏了这一重要基础，将为中国基督宗教的公共价值观念的建构和发展，带来无法言喻的影响。因此，本文的主要论述内容，即以宗教社会化的问题讨论为基础[4]，着眼于梳理中国基督教的 社会性及其公共性的内在关系，进而把一个（基 督教的公共价值观）应该如何的问题，转换为一 个（基督教的社会理性）本来如何的问题来加以 讨论。

二．被悬置的宗教组织及其社会性的缺失 依据

宗教社会化的命题，宗教团体与社会公共关系的建构和表达，乃是宗教公共价值观念的建构基础和表达路径。倘若是缺乏一种能够进入社会的宗教组织形态，那么，该宗教就会缺乏相应的社会准入机制，从而使社会性的建构与实践成为一句空话，同时也会使该宗教的公共价值观的建构与实践成为一句空话。所以，考察中国基督教的组织形态及其信仰的实践与表达模式，应当是考察中国基督教公共价值观的基本前提。

西方基督教的组织模型，大致具有主教制、长老制、公理制、无教制等教会制度；至于西方社会学家在对基督教深入研究的基础上，亦为宗教组织类型设定了不同的变量标准模式，即教会、教派、宗派和膜拜团体若干类型。

现行中国基督教的组织形态，它的外延与内涵过于模糊，既没有明确的制度限定，亦没有具有不同的行动形式。它已经由制度宗教转换为宗教制度了。特别是联合礼拜之后，中国基督教处于一种后宗派时期，根本就不存在那种如同“教会”那样的组织体系。它们常用的惯用术语，是宗教团体而非宗教组织。

这就是中国基督教 “三自”爱国运动委员会和中国基督教协会等宗教性社会团体。它作为宗教型社会团体之一，系指由中国公民自愿组成，为实现会员共同意愿，按照其章程开展活动的非营利性组织。它们系由国家出于管理基督教的需要而成立，其主要职能是协调与基督教有关的 政ー教关系、政ー社关系和宗教内部关系。 显 然，中国基督教的宗教团体特性，说明这类组织 无法完全等同于教会组织，本来意义上的教会组 织已经不复存在。

与宗教团体相对应的是宗教活动场所。《宗教事务条例》第三章第十二条规定：“信教公民的集体宗教活动，一般应当在经登记的宗教活动场所内举行。”

这就是说，无论宗教组织是什么样的结构，这个宗教的任何宗教活动则必须在固定的宗教活动场所内——按照定时、定人、定点的方式进行。实际上，在中国基督教的运作模式之中，人们对于基督教的活动场所的管理和强调，已经使基督教活动场所发挥了教会组织的实际功能，而类似于教会组织的“宗教团体”，则演变为一种基督教内部行政管理机构，乃至基督教对外进行社会活动的组织中介。因为在中国基督教的具体运作模式中，我们发现了宗教活动和宗教组织的两种制度设置，特别是基督教教派的取消，促使了宗教团体和宗教活动场所的相对分离，从而把宗教组织这一实体被悬置起来了，同时也使基督教的活动场所，诸如教堂、聚会点这种并非完全意义上的宗教组织，发挥了类似于民法概念中的“宗教组织体”的多种功能。宗教团体被悬置为一种行政管理机构，而教堂、聚会点等等空间地位，成为了实际上的组织基督教各项宗教礼仪、团聚活动的团体。

因此，当人们言及基督教的宗教活动的时候，呈现的往往就是一种空间化的基督教存在形式，是在教堂里面、聚会点里面的基督教活动方式，至于教会所具有的组织活动模式，则被悬置了、虚化了。这就是教会教堂化、教堂空间化、空间场所化。而与此相应的是，基督教团体的制度化和行政化。教会消释了，可以见到的则是活动场所和行政化的宗教团体。

本来，教会与教堂是两个既有区别、又有联系的两个概念。有时教会和教堂所指相同，有时则完全不同。教会是一种固定、制度化的组织。它具有一个为人们所接受的管理机构和职员阶层。与任何其它社会组织一样，它也有特殊的为它提供成员和支持者的社会基础。可以说，教会是基督教的组织形式，而教堂只是教会开展宗教活动和宗教职业者生活的场所。教堂则隶属于基督教，专指基督教宗教活动场所，由一定的场所、建筑、礼拜设施、宗教文物和其它物质财产所组成。同时，它也是数量不等的神职人员居住的地方，主持宗教活动、开展宗教教育等等。教会强调人的集合性，宗教活动场所则宗教信仰和宗教活动的群体表达形式而已。

所以，人们一旦提及教会，就没有直接联想到教会的组织结构和神学思想，而是直接与宗教团体和宗教活动场所的制度设置相关联。因为，当宗教活动场所得以实体化和空间化的时候，宗教团体与宗教活动场所的并列关系就会出现偏向，强化了宗教活动的教会功能和组织功能，忽略了宗教团体的制度功能和组织形式，使宗教团体更集中于宗教的事务管理、宗教的行政管理。一个宗教组织的神学关怀和组织结构就从中被悄悄地给忽略了。它使基督教的宗教团体和宗教活动场所呈现为是一种特殊的双重关系——“行政与教务”的关系。教务是场所化的、空间化的，或者说，宗教的公共价值观要经由行政和教务的双重关系才能考虑、建构和表达。这就严重制约了基督教的社会性建构，进而印证了中国基督宗教公共价值观的建构及其表达路径的双重性。

可以说，宗教团体与宗教活动场所之间的空间化倾向，以及宗教活动场所的过度强化，就在中国基督宗教的存在模式之中，建构了一种与此紧密对应的“堂点”模式。

据学者的观察和研究，到 1949 年为止，基督教本土群体占中国基督教徒约二成。主流宗派植堂的努力只是得到部分成功，许多都依靠外国资源，或者是 49 年之后，依靠“三自”、“基协”的资源。[5] 在以上两个情形之中，以教堂为中心的教会，大多以城市为基地，难以直接反映当地信徒的灵性需求。与此相应，自 1980 年之后逐步形成以“点”为中心、或直接以信徒之需要为中心的基督教信仰群体，反而在当地的生活、文化中找到了其合适的位置，得到地方社会及其信仰群体的接纳和认可。

因此，当代中国基督教的教会结构及其存在模式，既不同于欧美基督教的主教制、长老制、公理制、乃至无教制等教会制度，亦不同于马克斯·韦伯、恩斯特·特洛尔奇总结的从教会到教派（church--sect）西方教会的变异模式，而是所谓“后宗派”时期的“堂—点模式”。[6]

三. 中国基督教的“堂一点模式” **(church build-**

ing-fellowship spot)

自西方差会的教派分立和宗派演变的模式，已经在中国基督教这种“堂一点模式”之中得到基本的消解，表现为一种本土化、地方化的结构转换。其中的主要意义，可能就是基督教教派组织及其对中国社会文化之间的适应关系，而不可能是教会或教派组织模式是否能够直接移植到中国社会语境里的问题。其中，很有可能就是，中国基督教超越宗派主义或后宗派主义、宗派后模式的制度建构问题。

为此，中国基督教的“堂一点模式”，它作为中国基督教的组织结构，已经演变出圣徒相 通、“细胞教会”的团契模式。堂-点的组织结构 之上，甚至还能区分出若干级组织，以配合更高 一级科层组织实施统一管理。[7]所以，“以堂带点”，作为中国社会处境化或者地域化的基督教活动场所的基本管理原则。在其地域化的建构过程中，它将与“被传讲的基督教”（Christianity preached）及其在历史变迁中的教会传统、中国基督教的主导型制度模型紧密联系，进而与基督教社会功能的表达形式、社会资源和宗教资本的建构过程密不可分。

中国基督教的“堂一点”模式，大抵上就是在中国地方社会一文化中找到的一种合适的存在方式。特别是二十世纪五十年代之后，中国基督教实行联合礼拜，教堂与教堂之间得以建构起来的并非教会与教会之间的关系，而是一种组织机构、行政管理之间的关联形式。只有教堂，才在一定程度上演变出教会的组织功能。

以教堂为中心的“堂”的模式，是指以基督教活动场所为中心的教堂或堂会制度，教会的信仰和崇拜均以教堂为中心。崇拜空间的处理，是中国基督教组织活动的一个基本原则。其制度原则是经济、圣工、人事的相对统一，并以规模比较大的教堂连带若干个聚会点，有的还在“点”的下面附带着若干个祈祷会等等。至于以聚会点为中心的“点” (spot for fellowship)的模式，是指那些在固定教堂之外的崇拜与聚会点，所谓祈祷处、聚会点、家庭教会、独立教会等等。它们不具备教堂的格局，主要以信徒的聚会为核心。[8]在此聚会形式之中，人际关系、地方利益、权力秩序等因素，决定了这种聚会的形式和规模。在“堂”与“点”之间，它们之间或可变化，由“点”扩大为“堂”；或者是“堂一点”并立，或同构合作，或彼此资源共享。

就堂一点之间的变化关系来说，它们之间也呈现了一种基本的演变倾向。这就是堂点分立式和堂点升级式。

堂一点分立式：分立的原因，主要是采用以堂带点的管理模式，并且以教堂为中心，教堂实行圣工、人事、经济的统一管理方式，使“点”的管理基本于教堂。在此基础之上，隶属于教堂的聚会点，一般是无法自由升级、扩大为教堂。一个教堂，常常会隶属有若干个聚会点。

堂一点升级式：堂一点之间的宗教资源能够两处流动，信徒也可以在堂一点之间自由走动，但堂一点的活动空间基本固定。惟有空间的大小在改变、依据信徒的多少而进行调整。比如，传道人的流动，能够解决不同堂一点之间的教牧关系，而信徒的去向则基本不会流动，固定在某堂某点。在条件允许的情况之下，聚会点可以扩大为教堂。

中国基督教教会的“堂一点” 模式，可说是中国基督教信仰群体的聚会模式，它以“堂一 点”为基础，使基督教信仰群体的活动，主要就 环绕这两个中心来展开。既非单纯的教会组织， 亦非直接的政府行政管理。 所以，“堂”与 “点”之间，它们之间或可变化，但是，它们直 接大多是同构合作，相安无事。或者由“点”扩大为“堂”；有的则是“堂一点”并立，也有的

是以“点”的形式长期存在。

教堂为中心的模式，主要以基督教活动场所的布局为基础，其中，内涵了政府、信徒与宗教团体在一定情境下的互动关系。它们之间的关系，说明了基督教活动场所的布局，其中包括了一个场所合理化的要求，基督教活动场所及其信徒人数的增加与否，可以通过有效的行政制度安排获得缓解。而这个合理化的管理要求，基本只能在教堂为中心的经济、圣工、人事诸事统一的大教堂，才能够得到基本的体现。就基督教的社会服务方式而言，教堂乃是教会与社会交往的一个主要单位。传统的公益事业依然还是它们的社会服务主体，并且在这种服务方式之中，能够使其他力量如国家权力、不同的社会关系，同时进入了基督教活动领域。但是，教堂作为基督教的主要活动方式，基本上难以直接具备一个教会组织所能够具有的组织功能，难以直接具备进入社会的准入机制。它的空间化特点，只能以近似于教会的功能，实践着教会的组织功能，但又直接局限了这种基督教组织形态进入社会的空间和可能。

聚会点和家庭聚会，是以聚会点为中心的基督教活动模式。

它是基督教“天堂在我家” 的团契方式。它走出教堂、或在教堂之外的信徒团契方式，实际上是“以个人事奉”为中心。他们能够把宗教资本视为一种社会资本，人际互动，小组关怀，细胞组织，关系聚会。在不同的小组聚会之间，似无竞争关系，如果具有竞争关系的话，其原因不在于“制度张力”，而在于人际关系的纠结和个人利益之间的冲突。

在这种模式之中，基督教讲“家”，常常把教会视为信徒们属灵的家。所以，基督教比较其他宗教－社会价值体系，把“家”讲得更有特点。它已经把“家”的概念，落实在基督教徒的宗教生活之中，成为中国基督教地方教会的一种基本活动范式。教会建构了家庭资源，深入家庭生活，建构家庭成长模式，提供社会关怀家庭的方向。特别是基督教所具有的宗教资本，可以为此而建立为家庭生活资源，甚至可能使家庭聚会功能，取代了单一的家庭功能，进而提供了社会关怀家庭的新方向和新范围，建构出家庭团契化、社团化的新发展形态。

然而，相对于都市来说，农村更加需要堂－点模式中以点为中心的聚会方式。因为农村教会在神职人员和经济资源上都普遍缺乏。于是，教堂之外的家庭聚会，就成为了中国基督教在教堂之外得以发展的一个极大补充。而这些延伸性家庭系统（extended family network），是许多地方基督教——家庭教会的社会基础。它们最能适应中国文化、中国社会的深层基础。

然而，中国基督教的堂点存在模式，它们共有的一个特征，就是它们都缺乏一种社会组织及其得以建构起来的公共关系，从而缺乏一种直接进入社会的制度机制。如果它们要进入社会、服务社会，就必须通过其他的组织机构方才可能。

这就是说，它们进入社会的中介，必须要通过行政和教务的双重关系来加以表达。这就影响到了宗教组织的公共性建构和表达。基督宗教的社会性不能建构和顺利表达，基督宗教的公共价值观为此就要大打折扣了。

四．缺乏社会认同基础的价值认同 基督教初传

中国的时候，《圣经》教义的解

释，基本是由西方传教士解释，1949 年西方传教士离开后，则由中国牧师和传道人的解释。中经 1960 年代的中断期，进入地下的、教堂聚会时期，各个地方的基督教徒自己则以他们粗浅的文字解释，对教义的理解开始了新的努力。因此，不仅仅是基督教管理的堂－点模式，各地基督教

徒对于教义的理解，实际上则象征了中国基督教之间本土化发展模式。

虽然西方差会各宗派的传统因素，在中国基督教本土化的演变中多少保留了一些痕迹，但它们在中国人兼容并包和融会贯通思想影响下，并没有得到特别的彰显。仅仅是在一部分基督教信徒当中，他们心存有一种复古的思潮，对西方差会的传统有着追溯的欲望。仅仅是来自西方的奋兴运动、福音派与基要主义的影响表现得比较明显。这些神学观念，与中国传统的宗教理念存有一定的契合点。直到如今，荣神益人，奋兴崇拜，在中国基督教的地方“堂－点”系统之中，也都是比较广泛的教会理念。

实际上，中国基督教在 200 年以来的本土化过 程中，早已逐步呈现了一种适应于中国社会的地 域化建构。在此过程中，西方基督教的敬虔主义

（pietism）与奋兴形式(revivalism)，已基本保留在中国教会，它们在一定程度上适合了中国人的文化特征，即往往以道德的系统来强调宗教敬虔，由个人到群体的救恩福音、容神益人的思想比较厚重。因此，基督教福音虽然来自西方，却也能在中国本土扎根。其最主要的结果，是中国当代教会比较着重于敬虔主义和个人救恩，淡化了基督教原有的教派组织特征。所以，中国基督教教会的变迁或增长，基本上不是西方教会那样，采取社会学——教会与社会二元相分的途径，仅只是自觉不自觉地采纳了“堂－点”模式来运作教会。与此相应，对于圣灵崇拜和属灵原则的强调，并综合了属灵崇拜及其相关的基督教活动方法，成为了中国基督教教会一个比较普遍的特征。

很明显，在欧美国家作为一种“制度宗教”的基督教组织，在中国本土化的发展过程之中则大致演变成为一种“宗教制度”，即演变成为一种以“堂－点”为中心的制度管理的形式。制度宗教转换成为宗教制度，因此，中国基督教对此运作模式的建构和采用，以及基督教徒对此制度的认同方式，就会直接影响到中国基督教的社会性建构路径、制约了中国基督教的公共价值观的建构和形成，并且在其“堂－点”模式之中表现出一定的差异。

那些以教堂为中心的基督教发展模式，大多存在于城镇环境之中。它们往往能够在基督教团体和基督教活动场所的相互合作之中，展开一些社会服务工作，进行一些社会公益事业。然而，这些社会服务工作和社会公益事业的组织和进行，却与基督教的宗教活动不一样。基督教的宗教团体在这些活动过程之中，往往是领导的和组织的功能，教堂的功能则退居其后。

在这些活动的展开和组织层次的差异当中，人们不能发觉宗教团体与宗教活动场所的某种不同。

人们可以看出，在进入社会组织具有一定社会特征和公共意义的活动的方面，基督教宗教团体的组织功能往往要比基督教的活动场所强大得多；而在宗教礼拜活动、宗教仪式的举行等方面，则经由基督教活动场所来承办。它们似乎存在一种不经意的分工现象。为此，不难从中分析出中国基督教的社会公共活动与其宗教活动本身，存在着一种两分的可能与现实，宗教信仰、宗教活动与该宗教展开的社会活动是不同的两个“组织”在运作的。其中，最关键的，当然是基督教作为一种宗教团体，在组织和进行这些社会服务和社会公共事业的时候，它们也无法直接进入社会，而必须经由一定的行政组织程序才能展开和进入。

当然，这种社会活动方式，基于一种比较集中的制度或组织认同。只是这种认同方式之中，集中在制度管理层面，而淡化了它们本来应当具有或建构出来的社会意义。这就是中国基督教从

制度宗教演变为宗教制度之后，所深刻制约、普遍塑造出来的制度认同模式。这种认同模式的社会意义弱，而行政管理特征强。

至于活动在那些聚会点模式中的基督教信徒，大多是城乡之间比较虔诚的信徒。他们能够保留西方基督教传统教会的一些礼仪特点，却又不至于太过倚重那些传统。他们追随的，又多是具有本土文化特征的属灵式的崇拜模式。其中，祷告和个人见证，占有相当大的比重，特别是得到关于神灵医治疾病的见证。他们追求的个人救恩倾向比较明显，个人传教和给个人传教的理念根深蒂固；神迹和显灵，则构成了他们的混合神学传统。因此，医病、庇佑和报复，这些深厚的中国宗教传统，同时也成了地方基督教属灵崇拜的基本元素。

虽然近年来，这些聚会点的基督教徒在社会服务方面有所发展、有所承当，但这些社会服务本身却带有明显的传布福音的基督教烙印。他们希望把福音外传传播到每一个个人，使每个人得到拯救，仍然是现阶段绝大多数教会的首要目标。其混合的神学意义似乎要强于社会服务和社会公共事业的意义。这种现象，也同样是基于一种制度认同模式，对于聚会点活动模式的认同。所以，在这些社会服务和社会性建构中，他们局限于他们的活动方式，其混合型的神学意义，明显地要强于社会意义。

为此，大多数的基督教徒，在他们认同于中国基督教的“堂－点” 模式的同时，他们对于一个社会公共价值观念的建构，似乎还要有一个比较漫长的建构过程。在以教堂为中心的社会活动模式中，是行政认同的特征比较突出；至于在以聚会点为中心的活动模式中，则是对于个人得救的信仰传统更加认同。中国基督教的社会性、以及中国基督教的公共价值观念，它们能够落实于何处？在哪个层面能够得到认真的建构、真实的呈现，则是一个更加复杂的问题了。 这似乎是

在显现一种非常独特的信仰与制度

的认同倾向。这就是说，在以宗教团体为主的行政管理方式之中，基督教的教义理解和信仰实践，好像不是很重要；反而是在以堂－点模式为中心的基督教活动模式之中，他们则强调基督教徒们对教义的理解和信仰的实践。这说明，中国基督教存在着一种堂－点制度与神学信仰的双重关系：教会科层制越高，教会管理的行政权力就越强，官僚性亦会越突出；教会的制度化越具体，行政权力就越强；聚会点的制度化越弱，信仰的个人性就越强，行政管理的权力性就越弱，而基督教信仰实践的社会性就比较强。它们在其中呈现出来的若干组变量关系，恰好能够说明建构中国基督教公共价值观念曲折路径和语境艰难。

此基础上，中国基督教的社会认同程度，以及中国基督教的社会实践的广度和深度，实际上是取决于中国基督教徒对于基督教“堂－点模式” 的认同程度。如果说，中国基督教的堂点模式的社会实践程度广大，那么，中国基督教的社会性就会具有相应的高度和深度。它们之间正好呈现一种正反比的变量关系。

与此同时，这也恰好与基督教徒的信仰认同方式构成一种相互对应的关系。在基督教徒的基本认同方式之中，他们的最基本特征，就是“双向认同”。一种是属于基督徒自己能把握的内在认同，内在于他们的信仰中，能使他们获得一定的“个人自主性”；另一种认同方式，则是外在认同取向，不一定出自于基督教徒的内心信仰，却不得不与外在环境、秩序的整合。这构成了当代中国基督徒的“双重认同模式”[9]。

就制度及其社会、价值观念的认同关系而言，正是中国基督教的这种“堂－点”存在模

式，建构了中国社会基督教徒的这种双重认同方式。相比较而言，中国基督教信仰群体的内部认同的建构比较容易，而基督教的社会认同的建构则相对困难。因为，制度及其认同，可以被视为中国基督教信仰体系的一个“行动单位”，但它们却难以建构为中国社会中的一个“社会行动单位”、或者是一种具有社会交往结构的“社会共同体”。所以，基督教公共价值观念的建构，可能要等待这么一个社会行动单位作为其社会实践的平台，方才成为一个顺理成章、理所当然的过程。因此，那种具有“概化的权利与义务”(generalized rights and obligations)及其社会共识(social principles)的公共价值观念在目前的基督教社会实践的领域之中，应当说是一种理念的形态，而非基督教信仰、基督教价值观念的实践结果。

在现代公民社会的建构与要求之中，宗教的神学思想、宗教的信仰及其实践，已经对应着现代社会而逐步成为了一种公共需求。而基督教的神学思想、信仰及其实践，就内涵有极其方法的、能够超越固有信仰群体的公共价值观念。然而，惟宗教文化、宗教神学的公共价值观易于建构和表达，但是在宗教的社会性层面，一个社会的公共需求层面，宗教的公共价值观的建构和表达，那就需要相应的制度支撑。所以，中国基督教公共价值观念的建构是一个问题，然它的表达则是另一个问题。

这就要求我们在思考中国基督教公共价值观念的时候，既要思考中国基督教公共价值观念在神学、信仰和伦理观念层面的建构，同时更需要的是，如何建构一个中国基督教公共价值观念得以顺利实践与充分表达的公共路径。

参考文献

1. 哈贝马斯《在事实与规范之间》，童世骏译，北京：三联书店，2003，第 457 页。
2. 阿伦特《 人的条 件》， 《 The Human Condi- tion》，Chicago，1958，203--204 页。）川 崎修著《阿伦特：公共性的复权》，斯日 译，河北教育出版社，2002，第 222 页。
3. 参王顺民《当代台湾地区宗教类非营利组织的转型与 发展》 ，第 266－ 267 页。
4. 李向平《 当代中 国宗教 的社 会性诠释 》，上海人民出 版社 2006 年。
5. 陈剑光、 韩德著 ，《成 形中 的巨流： 九十年代中国教 会》， 庄婉芳 译， 香港天道 书楼有限公司 1992 年，第 32 页。
6. 1996 年 12 月 28 日颁 布的《 中 国基督教教会章 程》，第五章第 2 节“堂点组织的产生”： “堂点组织是指教堂或聚会点的管理机构。教堂建立 堂务组 织（至 少七 人以上） ，聚会 点组织教务小组（至少三人组成）。”
7. 以上海基 督教为 例，它 在近 年来已基 本形成两级教会 、四级 管理模 式。 两级教会 指基督教市两会 与区两 会，对 基层 基督教堂 一点进行集中管 理；四 级管理 则指 ： 1，市 两会对 全市基督教 事务的 统合管 理； 2，区两 会对本 区基督教事 务的综 合管理 ； 3，教堂对 各聚会 点的管理； 4，堂 或点对 其它 形式的小 型聚会点、祷告 点的代 行管理 。
8. 李向平《 “场所 ” 为中心 的宗教活 动空间 ——变迁中 的中国 “宗教 制度 ” 》，香港道风山《基督 教文化 评论： 宗教 社会学专 辑》，2007 年 ，第 26 期，第 93－ 112 页。
9. 李向平《 身份・ 伦理・ 认同 一当代中 国基督教徒的伦 理精神 》（上 、下 ），中国 基督教

协会《天 风》杂 志， 2007 年 4－5 月号 。

Faith, Identity, and Nationalism: The Impact of the May Thirtieth Incident on China's Christian Colleges

John Barwick

Abstract: The Christian colleges founded in China by Protestant missionaries in the early twentieth century constituted a major nexus of cultural exchange between East and West, but also raised complex issues of identity and power both for the missionaries and their students. The tragic killing of eleven student protesters in Shanghai by British troops in May of 1925, an event that came to be known as the May Thirtieth Incident, brought many of these tensions to the surface. This paper examines the impact of this event on three of the Christian colleges—Yenching University in Beijing, St. John's University in Shanghai, and Lingnan University in Canton. The reaction of each school was different, reflecting not only the influence of geography and political factors, but the vision of mission education embraced by their respective leaders. In the end, however, none of the institutions were left untouched by the incident, which triggered a shift in lines of identity and power that favored Chinese interests. The resulting changes at the colleges can be seen as a harbinger of a coming era in which Western imperial domination would meet a similar fate.

关键字：基督教 大学 事件 五卅 学生 权力 地位 摘要：在 20 世纪新教宣教士在中国

所设的基督教大学有效的促进了中西文交流，但是随
之而来关于宣教士及其学生的地位和权力问题也日益加增。在 1925 年，驻扎在上海的英国军队杀死了 11 名学生新教徒，这就是我们所说的五卅惨案。这事件把紧张的局势带出 水面。本文将着重解释此事件在三所基督教大学（北京燕京大学，上海圣约翰大学和广
东岭南大学）发生的冲突。各个学校所做出的回应不仅仅影响到地理以及政治因素，并且影响到各个大学的领导者对传教的教育方式。在结尾，随让没有一所学没有被这次事件受到影响，这场事件激发了中国人对地位和权力的兴趣。各高校改变的结果就好像一位即将到来的先知在西方帝国统治下面临着相同的命运。

Introduction

The establishment of Christian colleges by Protestant missionaries was one of the most significant aspects of the Sino-Western cultural engagement in the late nineteenth and early twentieth centuries. These schools were first started as a way of training leaders for the churches and winning converts in a society resistant to direct forms of proselytism. By the time they began to reach organizational maturity in the 1920s, there were sixteen major Christian universities in China, with more than one thousand faculty and six thousand students. However, as Chinese resentment of Western imperialist aggression grew dramatically in the 1920s, the position of these Christian colleges became increasingly precarious. Though they contributed in some significant ways to the development of Chinese society in fields as diverse as journalism and agriculture, many Chinese also perceived them as a threat to native culture and as tangible symbols of Western hegemony. This paper will focus on how the Christian colleges were affected by the May Thirtieth Incident in 1925, an infamous massacre in which British troops killed eleven Chinese student protesters in Shanghai. In particular, it will consider how this event shifted the boundaries of identity and power between missionaries and Chinese at three of the Christian colleges—Yenching University in Beijing, St. John's University in Shanghai, and Lingnan University in Guangzhou. Exactly how far this process of renegotiation went at each school depended on a whole range of variables, particularly the willingness of individual missionary leaders to identify with the aspirations of the Chinese they claimed to serve. Yet regardless of the specific outcomes, the fact that renegotiation was necessary in the first place indicated that Chinese nationalism was becoming a force to be reckoned with, and one that was capable of radically altering the relations of power between China and the West.

Missionaries, Students, and Identity

Missionaries in China faced a number of challenges in their effort to forge a sense of identity compatible with their Chinese environment. Among these were the unequal treaties which the Western powers had forced China to sign following military defeats in the nineteenth century. These treaties brought a number of benefits to Westerners including the opening of certain ports to Western trade and residence, permission for those with passports to travel in China, and the right of those accused of committing crimes to be tried under Western laws and by Western officials. When the Christian colleges were first founded in the late 1800s, the Unequal Treaties were resented by the Chinese, but not yet a source of open protest or organized opposition. The instructors at these institutions, the majority of them American, accepted the fact of their privileged status without much unease. Lutz reports that prior to 30 May 1925, there were very few missionary voices speaking out against the unequal treaties. Rather, what the missionaries were focused on was education, and there were two main approaches that they adopted. As one educator at the time ob- served, "According to one theory education is simply an adjunct to evangelization…. According to the other theory the work of Christian missions consists not only in evangelization, but also in giving an example of the true nature of Christian civilization." In other words, one approach put the emphasis on religious instruction and the other on academic training. It was the former approach that predominated up until the 1920s, and thus in many of the mission schools, religious courses were a required part of the curriculum. But as Peter Ng notes in his book Changing Paradigms of Christian Education in China, religion did not play as central a role in Chinese society as in the West, and this affected the attitude of many Chinese to the religious requirements. Whereas Christianity had long been a respected and integral part of Western education, in China religion occupied a lower position in society and was not connected with institutions of learning. As a result, most Chinese officials and intellectuals opposed the idea of religious instruction in the schools, and the common people seemed to have little interest in such an approach either.

There were other barriers that could also make it difficult for missionaries and students to relate. A Chinese faculty member at a Christian university in Beijing urged missionaries to "pay more attention to the study and understanding of Chinese ideas

and institutions…," which implied that many of them had only minimal familiarity with Chinese culture. Meanwhile, a Chinese Y. M. C. A. leader reported, "Students say many missionaries are just vendors of religion—outside of professional reasons, the missionary is not interested in individuals." But it would be inaccurate to suggest that all missionary educators were distant or self-interested. Lutz states that "the personal interest of teachers in individual students [was] among the distinctive characteristics of the Christian institutions," while another scholar familiar with the missionary community in China at the time has noted "the persistent effort of missionaries to understand Chinese life and sentiment, to meet the Chinese helpfully and work with them for good ends." Thus, it seems that many missionaries, while they found it difficult to enter deeply into Chinese culture and thinking, nevertheless made sincere efforts to bridge the divide.

It was not only the missionaries who dealt with issues of identity while living and teaching in China; the Chinese students who attended the mission institutions did so as well. For one thing, in most of the Christian colleges, English was the language of instruction. The reasons for this were several, including the lack of textbooks in Chinese and the language limitations of missionary teachers, not to mention that many students saw English as a path to career advancement. Such a policy had its dangers, though. T. C. Chou, a noted Christian thinker of the time, warned emphatically, "Unless [the students] are steeped in Chinese ideas through and through and are able to appreciate Chinese ideals and to understand Chinese difficulties, they are not in a position to lead the Chinese or even to hold their respect, but, instead, they will be reckoned in that group which has been contemptuously labeled as being 'foreignised.'"

This reputation for being denationalized had another source as well. During the May Fourth Movement of 1919, when Chinese intellectuals led protests against the Western powers for giving Germany's colonial holdings in China to the Japanese at the Versailles Peace Conference, many students from the Christian colleges participated with the blessing of school authorities. However, as the movement grew and disruption of academic work continued, "Christian college administrators lost their enthusiasm and exerted pressure to keep the students in the classrooms." This underscored the special status of mission institutions in China, and led some Chinese to believe that those who attended them did not strongly identify with the nation. Nevertheless, it would be a mistake to imagine that students in the Christian colleges were necessarily less nationalistic. One student at St. John's University in Shanghai, writing an article on "anti-foreignism" in the school's journal just prior to the May Thirtieth Incident in 1925, clearly took a positive view of nationalism as promoting China's progress. He wrote, "Despite the indifference on the part of the Chinese merchants and farmers, anti-foreign articles written by students—especially by students of non-missionary schools, have appeared too frequently in newspapers to need my further comment at present. How great and magnificent would China become were this overwhelming spirit a purely nationalistic and patriotic one!" And in concluding, he offered the following sentiment: "Until China takes her rightful position in the family of nations to which her area, resources, population, history, and civilization entitle her, we must have what is now called anti-foreignism." Thus, students faced difficult choices in constructing their identities, between the benefits bestowed by an imperialistic West and a China to which they felt they belonged ethnically but not necessarily culturally.

China's Christian Colleges before the May Thirtieth Incident

To show how these dynamics of Christian identity and nationalism played out in the tangible matrix of the Christian colleges, the latter half of the paper will investigate three of these schools both before and after the May Thirtieth Incident. The first of these, Yenching University in Beijing, was the leading Christian college in China at the time. Formed in 1918 from the merger of Peking University and the North China Union schools, it sat on two hundred beautifully landscaped acres in the northwest part of the city with buildings that were modern in construction but maintained the graceful Chinese style of architecture. Yenching sought deliberately to integrate Chinese and Western culture, which helped to

make it an accepted part of the larger society. It was an approach articulated by its influential and long-serving first president, John Leighton Stuart. Stuart wrote in his autobiography, "Among the theories which I took with me to Peking, the most clearly defined was that the new University should establish itself in Chinese life independent of treaties with western countries or any other extraneous factors, with only such protection as the Chinese people themselves possessed and wanted to share with us." It was also his conviction that the Christian colleges should "redirect their concern from mere preaching of Christianity to the direct search for Christian answers to the most pressing problems of modern China." Besides making the school's academic programs very competitive, Stuart made religious instruction voluntary, but integrated religion into the school curriculum by encouraging a more scholarly approach to the study of religion. Perhaps most significantly, though, he built strong and enduring relationships with the Chinese, whether with the faculty and students, or with those outside the school who supported its work. During this time, Yenching had seventy-four Western teachers, thirty Chinese faculty, and 542 students. Research indicates that sixty percent of the students came from middle class families (almost none were of worker or peasant background), forty percent came from Christian homes, and sixty percent had made a public profession of Christian faith. Living in the idyllic splendor of the Yenching campus surrounded by a society in constant turmoil, they were indeed a privileged group.

St. John's University in Shanghai was the most westernized of the Christian colleges in China. Formed by Americans as an Episcopal school in 1879, it initially provided a Christian education for lower-class church families. However, its aim from early on was to become a major center of learning by offering education in the sciences and liberal arts and using English as the language of instruction. Its most influential president was F. L. Hawks Pott, who took up the post in 1888 and served until after the May Thirtieth Incident in 1925. Pott's conception of mission education was more cultural in nature. He believed that the teaching of Western knowledge and traditions would broaden students' minds and bring practical benefits to society, thereby advancing the cause of Christianity. The school's aim was to produce graduates who would attain positions of influence in society and could use that influence to build a better China. Thus, St. John's did not put pressure on its graduates to enter Christian work, nor did many of them choose to do so. However, this did not mean that religion was neglected. On the contrary, classes in religion were mandatory, as was attendance at daily chapel and Sunday worship. Through its Western curriculum and environment, St. John's trained students to be at home in a Western social context. This approach appealed to the rapidly expanding ranks of Shanghai's bourgeoisie, who saw St. John's as a ticket for their children into the city's prosperous expatriate community. Enrolment in the school peaked in 1925, with a total of 449 students. Less than twenty-five percent of St. John's students came from Christian homes, and a 1926 survey showed that only forty-three percent were reported to have made public professions of Christian faith. Both of these figures were much lower than the other Christian colleges in China and reflected the cultural rather than religious focus of the school. Students at St. John's lived an elite lifestyle, and their extra-curricular activities were classic Americana—performances of Western music, a football team, a debate society, and a Shakespeare club.

Lingnan University, originally called the Christian College in China, was founded by Presbyterian missionary Dr. A. P. Happer in the southern Chinese city of Guangzhou in 1888. His aim for the school was "to raise up educated men to be Christian ministers, teachers and physicians, as well as for every other calling in life, by teaching western sci- ence, medicine and religion." As with Yenching and St. John's, English was the language used in the classroom. The school lacked a dominant leader for much of its history, and as a result its educational philosophy was not as clearly defined as some of the other schools. Its approach appeared to lie somewhere between the integrationist model of Yenching and the Western paradigm of St. John's. In 1919, Dr. B. C. Henry was appointed president of Lingnan. He was comparatively young, spoke fluent Cantonese, and related well to the Chinese. Henry emphasized academics over evangelism, but his vice president, Alexander Baxter, subscribed to the traditional emphasis on religious instruction. The school had a significant number of required religious courses, and Sunday worship was compulsory. One unique aspect of the college was its inter-denominational character, which made it more difficult to raise funds and retain faculty, since there was no particular denomination (with the resources that such organizations could muster) committed to providing support. One

of the unexpected benefits of this state of affairs was that from early on in its history the school turned to the Chinese community for financial support, and as a result enjoyed closer ties with the local society than other Christian colleges. This could be seen in Lingnan's reliance on the local warlord General Li Fulin for protection against bandits and other hostile locals. In 1926, Lingnan had twenty-three foreign teachers, ten Chinese instructors, and a student body of 226, most of them the children of well-to-do families in Guangzhou. Of this number, sixty-eight percent had made a public profession of faith. Athletics played an important part in school life, but the school lacked the upper class atmosphere of Yenching and St. John's, probably because it was not as stable or well funded.

The Tragic May Thirtieth Incident

The May Thirtieth incident started with a strike in May 1925 by Chinese workers at a Japanese-owned factory in Shanghai. After being locked out, workers broke into the factory on 15 May to destroy equipment, and one of them, Gu Zhenghong, was shot and killed by a Japanese guard. In order to provide a forum for protest, a large memorial service was held in Gu's honor on 24 May, and was attended by several thousand people. A number of student radicals who were leading groups to the memorial service that day were arrested by the Shanghai Municipal Police (SMP) and scheduled to be tried on 30 May. As a result, students planned a daring protest in the central district of the International Settlement, where demonstrations were officially prohibited. The protest was set for 30 May to show both their support for the arrested students and their opposition to imperialism. When the day arrived, hundreds of students carrying banners and shouting slogans of protest converged from different directions on the police station on Nanjing Road in the heart of the International Settlement. As the number of protesters outside the station rapidly increased, a British inspector with Chinese and Sikh constables under his command began to fear the situation was getting out of control. He shouted at the crowd to disperse, and then, only seconds later, ordered his men to open fire. A lethal volley of forty-four shots rang out, killing eleven students and wounding twenty others. The tragic massacre led to a general strike in Shanghai and protests all over China, which students from the Christian colleges eagerly joined. Nationalism and popular anger at the injustices of imperialism began to reach new heights of intensity.

China's Christian Colleges after the May Thirtieth Incident

At Yenching University, upon receiving news of the massacre, students organized large-scale demonstrations against imperialism and the unequal treaties. President Stuart, who was in the United States at the time, wrote letters on two occasions in support of the students. He recognized that "whatever future there is for the Christian movement in this country will depend upon the extent to which it ceases to conflict with a genuine and well-informed nationalistic spirit." With these and other student movements on campus, Stuart worked hard "to get fairly well acquainted with their leaders," and so was able to preserve harmony in the college community. The faculty at Yenching also played an important role in diffusing potential conflict with the students and the wider community by publishing a statement expressing identification with the students' goals. Part of the statement put primary responsibility for healing the breach in Sino-Western relations on the shoulders of the Western powers, challenging them to work toward this end by showing a "readiness to revise the treaties which have long been out of date; and by actively working to put Chinese-foreign relations on a basis of mutual good will rather than on the forcible retention of resented privilege." In this way, Yenching's standing in the Chinese community, far from being damaged by the May Thirtieth Incident, was actually enhanced by it.

Other significant changes followed in the wake of the tragedy. The following year, the school decided to register with the Ministry of Education. This had long been a demand of Chinese nationalists,

who resented the independent status of the Christian colleges as an affront to Chinese sovereignty. Indeed, the registration issue was a popular weapon in attacks leveled at the Christian institutions during the so-called Anti-Christian Movement that flared throughout the 1920s. One stipulation insisted on by the government in order to register—that schools not require any religious courses or activities—Yenching had already satisfied. Others, such as choosing a predominantly Chinese Board of Managers and appointing a Chinese vice-president, were soon adopted. In this way, the school came under Chinese government authority. Finally, Yenching dramatically strengthened its Chinese programs through a successful partnership with Harvard University, eventually becoming one of China's leading centers for research on Chinese culture.

The impact of the May Thirtieth Incident on St. John's was markedly different, and characterized by conflict. When students requested permission to join in protests following the massacre, President Pott and the foreign faculty insisted that the school maintain strict neutrality, and thus if students joined the demonstrations, they would not be allowed to reside on campus. The Chinese teachers, though, strongly favoured granting the students permission to participate in the protests, and as the majority of the faculty, their position won. In response, however, Pott dismissed classes for a week. The school also made a public declaration that carefully avoided any expression of support for the nationalist sentiments of the protestors, and instead simply deplored the students' deaths and called for an immediate and impartial investigation. Shortly thereafter, the students asked to fly the school's Chinese flag at half-mast on 3 June, which Pott agreed to do. However, when the Episcopal bishop of Shanghai, Robert Graves, heard the news, he was afraid that the Chinese flag flying at half-mast would be interpreted as indicating sympathy for the actions of the student protesters who were killed, and he therefore ordered Pott to take down both the American and Chinese flags. Predictably, this deeply offended the Chinese students, and when they tried to raise their own Chinese flag, Pott decided to close the school for the summer. Incensed, 265 students signed a statement declaring that they would never return to St. John's, and seventeen Chinese instructors resigned their positions at the school.

Bishop Graves called a meeting on 16 June to determine St. John's policy regarding student protests and the following five resolutions were adopted: 1) those presently in charge must administer the schools; 2) student interference would not be tolerated; 3) the schools were Christian institutions; 4) religious instruction was compulsory, and no compromise would be allowed; and 5) the school would close if students went on strike. The only concession St. John's was willing to make was to give students the choice of attending Christian worship on Sunday or a non-religious moral lecture. When the school reopened in the fall of 1925, it had only 218 students, barely half the previous year's total; in 1926 it climbed to 313. Not surprisingly, Pott and Graves were unwilling to register the school with the Chinese government, and it continued to be run as it always had been, under Western control and along largely Western lines.

The situation at Lingnan following May Thirtieth was the most complex. One of the factors contributing to this was the politically charged atmosphere in Guangzhou. In the fall of 1923, Sun Yat-sen had moved the headquarters of his Nationalist Party from Shanghai to Guangzhou, remodeled the organization into a centralized political machine with the help of Soviet Comintern advisors, and formed a political alliance with the Chinese Communist Party. By the time of the May Thirtieth Incident, Guangzhou had become a major center of anti-imperialism and revolutionary ferment in China. When the bloodshed in Shanghai occurred, President Henry was away, and Vice-President Baxter was temporarily filling in. Unfortunately, Baxter was not popular with the students or faculty because of his strict enforce- ment of a policy of political neutrality. Immediately following the massacre, a committee of Chinese professors, workmen, and students met and asked permission to raise funds on campus in support of the Shanghai strikers. Initially Baxter and some of the teachers opposed the request, but seeing the strength of Chinese support for it, they relented. The foreign staff also issued a public statement on the massacre in which they reserved judgment on the question of responsibility but openly called for a revi- sion of the unequal treaties. It was at this point, in the middle of June, that President Henry arrived back at the school, just before the situation in Guangzhou turned tragically violent.

On 23 June, there were strikes and a large demonstration held in the city to protest against

imperialism and the May Thirtieth massacre. Some three hundred teachers, students, and workers from Lingnan joined the parade, marching towards the end of the parade line, with some armed Chinese military units about one hundred yards behind them. As the marchers neared the foreign settlement on Shamian Island, where British and French troops were stationed, gunfire suddenly erupted between the two sides, with each side later claiming the other fired first. The Chinese, fully exposed to the Western guns, had by far the worst of it. All told, fifty-two Chinese were killed in the ensuing carnage, including a teacher and student from Lingnan, in what came to be known as the Shamian Massacre. The school was plunged into a crisis. That same evening, Henry signed a statement deploring the "wanton killing of unarmed students," and the next day, the school's American faculty issued a declaration categorically denouncing the killings and supporting the Chinese position that the Western troops fired first. The effect of the two statements was to win the favour of the Chinese community, while drawing the ire of many Westerners, including a large number of missionaries. Henry later issued a clarification of his statement, noting that he did not explicitly say who fired the first shot, but insisting that the statement was justified given the extreme reaction of the Western troops. In this way, Henry tried to keep the school's position neutral while riding out the storm of nationalist outrage that the massacre engendered. That same summer, Henry oversaw the selection of a predominantly Chinese Board of Trustees. In the fall, Lingnan not only made all religious instruction voluntary, but was the first among the Christian colleges to register with the Ministry of Education. Most significant of all, Henry resigned his position in 1927 to make way for Chung Wing-kwong, the first Chinese president of a Christian college.

Drawing Boundaries, Shifting Boundaries

The May Thirtieth Incident stirred powerful currents of nationalistic sentiment in the hearts and minds of many Chinese people, especially young intellectuals. Such patriotic fervor profoundly altered the cultural and political landscape of the nation, particularly in the sphere of relations with the West. Situated on the front lines of Sino-Western cultural exchange, the Christian colleges were directly buffeted by these forces. However, for a variety of reasons, the response of each school was different. One important factor was the geographical location of the institution. Yenching was in the least ideological environment of the three schools. Not only was its location in Beijing far from the epicenter of the massacre in Shanghai, but on the political front it only had to contend with limited pressure from a local warlord government, both factors which mitigated against an extreme response. Neither St. John's nor Lingnan were so fortunate. In the heart of Shanghai, the largest of the treaty ports, missionaries at St. John's naturally felt greater pressure not to take a position critical of the West. Quite likely they were not inclined to do so anyway, given the strong Western orientation of the school. And with significant Western military protection close at hand, St. John's was able to successfully resist the onslaught of Chinese nationalism and maintain its Western identity. In Guangzhou, meanwhile, Lingnan faced what was perhaps the most challenging situation of all, particularly in the wake of the Shamian massacre. Not only was the college at the center of the Nationalist Party's sphere of influence, it was dependent on the local Chinese community for finances and protection. Due to this vulnerability, Lingnan proved more willing as an institution to support Chinese nationalist aspirations and to accept greater Chinese control over administration of the school

Possibly the most important factor in determining each school's reaction to the crisis was the philosophy of the individual missionary leaders. Stuart at Yenching was the broadest thinker in the group and the most effective in integrating Western learning and religion with Chinese culture and social concerns. He represented a new breed of missionary, one that emphasized the educational task of the school over direct evangelism and sought to be sensitive to the Chinese context. His commitment long before May Thirtieth to voluntary religious instruction and opposing the unequal treaties goes far in explaining why Yenching had no school protests in response to the incident. By contrast, Pott at St. John's could be said to belong to the old guard, and in fact, at the time of the incident had already been president of St. John's for more than thirty-five years. For him, it appeared to be a difficult thing to

part with the idea of a Christian college where Western culture was dominant and Western control brooked no opposition, even a loyal Christian one. The inability to change this paradigm as China began to experience nationalist awakening inevitably led to conflict with the students, who were among the first to be affected by the new patriotism. At Lingnan, these two types of missionaries were both in evidence, as the traditional Baxter aroused conflict while the progressive Henry helped effectively to quell it. The ability of Stuart and Henry to identify more closely with Chinese culture can be explained in part by the fact that both had grown up in China as the children of missionary parents, but it also reflected the more contextualized thinking of a younger generation of missionary leaders who saw the need for Christianity in China to break free of its association with Western culture and imperialism and integrate more closely with Chinese society.

The May Thirtieth Incident forced both the missionaries and the Chinese students at the Christian colleges to make difficult decisions about how to draw lines of identity between self and the Other. For the missionaries, the surge in nationalist sentiment generated by the injustices of imperialism made it far more difficult to harmonize their personal attachment to the West with their sense of commitment to China and the interests of the Chinese people – they had to choose which would be primary. Some missionaries, such as Stuart and Henry, showed by their response to the crisis that they were willing to put Chinese concerns first, in this case by affirming legitimate nationalist aspirations; but others, like Pott and Baxter, found it far more difficult to do so. At the time, it seems that both camps were well represented among the missionaries at the Christian colleges. For the Chinese students, there were hard choices to be made as well. Was it possible to study at a Western school or convert to Christianity and still be considered a patriotic Chinese? Many struggled to resolve such questions. In the end, though, the majority chose to stay put; only at St. John's was there a mass exodus. Thus, it appears that the students were attracted by at least some elements of what the Christian schools had to offer, and relinquished these benefits only if the school was completely unwilling to accommodate their interests as Chinese. It also suggests that they believed there was no irreconcilable conflict between being Chinese and accepting Western learning or even Christian faith. For both missionaries and students, the Christian ideal of human equality and fraternity existed in uneasy tension with powerful notions of nation and race. This ideal made it possible to renegotiate lines of identity and power, but the extent to which the lines were redrawn varied from one institution and individual to another. Nevertheless, it is safe to conclude that the May Thirtieth Incident significantly shifted the dynamics of this tension in a direction favourable to the Chinese. This is most evident in the decisions made by both Yenching and Lingnan shortly after the tragedy to register their institutions with the government, which required that they first yield far greater administrative control to the Chinese. Moreover, there was a new effort to promote issues of concern to the Chinese, such as Yenching's development of a strong program in Chinese cultural studies. Even at St. John's, where no major concessions were made to Chinese demands, the fact that so many students and faculty left the school, and that its subsequent attendance never reached 1925 levels, was evidence of a dramatic change in Chinese attitudes. These shifts were seen first in the Christian colleges, but pointed to an approaching day when Western imperial hegemony in China would meet a similar fate.

Note:

1. Thirteen of these schools were Protestant and three Catholic. See Peter Tze Ming Ng, Changing Paradigms of Christian Higher Education in China, 1888-1950 (Lewiston: The Edward Mellen Press, 2002), 5.

2. Jessie Lutz, China and the Christian Colleges, 1850-1950 (Ithaca: Cornell University Press, 1971), 4.

3. Lutz, China and the Christian Colleges, 232.

4. James B. Webster, Christian Education and the National Consciousness of China (New York: E. P. Dutton & Company, 1923), 43.

5. Peter Ng,Changing Paradigms, 23 and 24.

6. Francis C. M. Wei, "Synthesis of Cultures of East and West," in China Today Through Chinese Eyes (London: Student Christian Movement, 1926), 84.

7. T. Z. Koo, "The Spiritual Life of Students in Christian Colleges," in China Today Through Chinese Eyes (London: Student Christian Movement, 1926), 109.

8. Lutz, China and the Christian Colleges, 73.

9. Miner Searle Bates, "The Theology of American Missionaries," in The Missionary Enterprise in China and America, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Harvard University Press, 1974), 139.

10. Wei, "Synthesis of Cultures of East and West," 79.

11. Lutz, China and the Christian Colleges, 212.

12. O. Z. Ng, "Anti-foreignism in China: Its Nature, Growth, and Probable Results," The St. John's Echo 36, n:4 (1925), 119.

13. Ibid., 123.

14. John Leighton Stuart, Fifty Years in China: The Memoirs of John Leighton Stewart, Missionary and Ambassador (New York: Random House, 1954), 71.

15. Peter Ng, Changing Paradigms, 176.

16. Earl Herbert Cressy, Christian Higher Education in China: A Study for the Year 1925-26 (Shanghai: China Christian Educational Association, 1928), 160, 162, and 168.

17. Peter Ng, Changing Paradigms, 182.

18. Wen-Hsin Yeh, The Alienated Academy: Culture and Politics in Republican China, 1919-1937 (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 62.

19. John Otto Mason, Missionary Educators and the Chinese Nationalist Revolution, 1925-1928 (unpublished thesis: University of Washington, 1970), 71.

20. Ibid., 25.

21. Yeh, Alienated Academy, 65.

22. Ibid., 70-73.

23. Charles Hodge Corbett, Lingnan University: a Short History Based Primarily on the Records of the University's American Trustees (New York: Trustees of Lingnan University, 1963), 11.

24. Mason, Missionary Educators, 42.

25. Cressy, Christian Higher Education, 166.

26. Jeffrey N. Wasserstrom, Student Protests in Twentieth-Century China: The View From Shanghai (Stanford: Stanford University Press, 1991), 105-6.

27. Jonathan D. Spence, The Search for Modern China (New York: W. W. Norton & Company, 1990), 340.

28. Peter Ng, Changing Paradigms, 177.

29. Stuart, Fifty Years in China, 80.

30. Dwight W. Edwards, Yenching University (New York: United Board for Christian Higher Education in Asia, 1959), 147.

31. Mason, Missionary Educators, 30-36 and 67-76.

32. Michael Tsin, Nation, Governance, and Modernity in China: Canton, 1900-1927 (Stanford: Stanford University Press, 1999), 82.

33. Kwang-Ching Liu, American Missionaries in China: Papers from Harvard Seminars (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 194.

34. Tsin, Nation, Governance, and Modernity, 151-153.

35. Mason, Missionary Educators, 52-54.

36. Kwang-Ching Liu, American Missionaries in China, 204-5.



天主教和公民社会

两岸四地天主教会的公共参与比较研究初探

澳门大学　　郝志东

Abstract: In today's world, the role of religion in building a robust civil society in a nation has been increasingly recognized. More and more scholars are doing research on religion and civil society. In China, too, the study of the relationship between religion and state, and religion and society in general has also been on the rise. But the study of the Catholic Church in civil society building is very much lacking, and a comparative study of the Catholic Church in greater China is even scarcer. This study is an attempt to fill up the gap. In this paper, I intend to illustrate what we know about the relationship between Catholicism and civil society all over the world in gen- eral and in greater China in particular. I will try to explain why some Churches are more active than others in one way or the other. Some of the major factors we consider include structural, cultural, and personal. Finally I ex- plore what our planned project can do in the future in understanding these issues. Such a study will not only help us understand the role of the Catholic Church in civil society building in the four areas of greater China, but help the Church, the state, and the society in general understand how they might coordinate their own policies to- ward one another and together contribute to the building of a civil society.

关键词：公民社会 天主教 **摘要：** 公民社会在国家发展中的重要作用已经得到越来越多的人们的认可，宗教与公民社会的关系也被 研究者们逐渐重视了起来。本文根据我们刚刚开始的一个关于上海、香港、澳门、台北的天主教与公民社 会的调查的设想， 试图从学理上来探讨天主教与公民社会的关系。我首先介绍一个国际的视野，然后是 一个两岸四地的视野，再后是一个理论的视野。最后是我们关于两岸四地天主教会的公共参与比较研究需

要解决的问题。这样的研究不仅帮助我们在学理上了解天主教与公民社会的关系，就是对政教关系、对天主教和其他公民社会组织的关系的了解也会很有帮助。我们的研究对天主教、国家、公民社会组织各自如何协调和处理相互的关系，如何更有效的鼓励公共参与、培育公民社会，也会很有帮助。

天主教和公民社会：一个国际的视野

从一个全球的视野来看，天主教在公民社会建设中的作用因时因地因事因人而异。正如 Cansanova （2001a:432）所指出，天主教在 1963 年之前是反对人权的观念的。而人权观念则是公民社会的奠基石，特别是关于自由、平等、信 任、参与等观念（郝志东 2012）。然而在 1960 年 代中期，天主教召开了由全球主教参与的梵蒂冈 第二次大公会议，天主教进而变成了全球人权运 动的先锋，在 1970 到 1990 年代的第三波民主运动中起到了积极的作用。与此同时，天主教还是为数不多的质疑资本主义全球化、要求市场经济的道德化和人性化、要求国际分工以及世界资源分配的公平化的声音之一（Casanova 2001a:433）。尽管教会自己是否是一个公民社会组织，仍然可以讨论，但是教会在佛朗哥威权统治下的西班牙和共产党统治下的波兰，的确起到了一个培育公民社会平台的作用。在巴西和南非也是如此（Casanova 2001b）。在这些地方的民主化运动中，他们都起到了重要的作用。这也是一个公民社会组织的作用。

在拉丁美洲，天主教会是穷人的关系网络之一。修女、平教徒和各种神职人员都参加了各种社会整合的过程，包括民族国家的建立、国家和社会的现代化等等（Romero 2001:482, 485）。在巴西，教会以及与教会有联系的平教徒组织的一个中心职责就是维护人权。1975 年，Evaristo Arns 大主教对政府刑求犹太裔记者 Vladimir Herzog 致死的事件表达了强烈的抗议。天主教是 20 世纪末民主化浪潮以及改善监狱受刑人条件的主要推手之一（Cleary 1997）。

如果说在全球人权状况上、在尊重人的神圣权利上面，天主教扮演了一个进步的角色的话，那么 在其他问题比如同性结婚以及堕胎问题上，天主教扮演的则是一个保守的角色。在意大利，从理论上讲梵蒂冈和意大利主权互不隶属，如果有任何作用也只是咨询作用而已。但是在梵蒂冈影响下的保守党派却能够成功阻挡仅仅是部分承认同性伙伴关系的议案（Fabrizio 2007）。而在美国，天主教和福音派基督教会联合共和党形成了一个有宗教色彩的右翼保守派，共同反对同性结婚、反对堕胎（Schwarz 及 Tatalovich 2009）。

天主教与公民社会：一个两岸四地的视野 中国

社会的天主教情况如何呢？和其他地方的天主教相比，他们是倾向自由还是倾向保守呢？ 天主教在 1500 年代，就是从明朝时期利玛窦他们那一代人算起，开始较大规模地向中国传教，断断续续也已近 500 年。当时的澳门是天主教在远东传 教的总部。但是从礼仪之争到义和团之变再到中 国革命，天主教的传教历史充满了磨难。2000 年 有 120 位从清朝到民国年间殉难的外国传教士和中 国信众，被约翰保罗二世封为圣人，就从侧面反 映了天主教在华传教的艰辛。这些被封圣的人士 多数在拳变时期殉道（Madsen 2003:483）。1949 年，梵蒂冈不允许中国天主教徒和新政权合作， 而新政权又决心将教会置于国家管制之下。于 是，天主教上海教区主教龚品梅，因为要求农民 教徒“不得承认分得土地所有权”，“不得参加 斗争地主”，并且宣传中国抗美援朝是“不正义 的战争”等等罪名，和 180 名其他神父、教友一起 在 1955 年被以反革命集团罪名逮捕判刑（上海地 方志办公室 2011）。有些人死在狱中，龚品梅主 教则在坐牢 30 年后获释。由此可见，在建国初 期，至少上海天主教区在龚品梅的领导下，并没 有对社会变革噤声。而是积极地充当了反对者的

角色。

但是，天主教公共参与的结果非常惨烈，于是也并没有能走多远。在文革中，更多的教堂被毁，神父被关，教友被斗。即使在改革开放时期，天主教还是被一分为二：在约 1300 万的教友 中，800 万是忠于梵蒂冈的地下教会，500 万则属 于官方认可的天主教爱国会。迄今为止，梵蒂冈 和中国政府的关系由于祝圣问题仍然比较紧张（Madsen 2003:475; Yang 2006）。 如果说现在中国的天主教没有能够像其他国家的天主教那样积极参与公共事务的话，他们现在争取自主性的斗争对于公民社会的建立，也有积极的意义。Chan 和 Lam （2002）的研究指出地下教会由于挑战国家的权威、争取自主性，已经有了公民社会的一些基本特点。另外他们和梵蒂冈等国际组织的关系，也会使他们在有条件的时候在民主化和人权运动中扮演比较积极的角 色。当然这也可能正是政府严格控制宗教发展的 根本原因。不过，中国的神学院和神父们在欧 洲、美国接受培训，教会接受来自香港、台湾、 美国等地天主教人士的访问（Madsen 2003:474, 478）也都为天主教在未来的全球公民社会运动中扮演积极的角色奠定了基础。不过，政府对天主教的政治活动仍然百般防范，从而使他们非政治性的公共参与也受到很多挫折（Madsen 2003:482-5）。

和大陆相反，港澳的天主教并没有受到任何限制。香港的天主教会从 1950 到 1980 年代从殖 民政府承包了社会服务来做。不过他们和政府之 间的友好关系从 1980 年到 1997 年间发生了变化。 一些教会领袖和平教徒开始参与社会和政治运动（Leung 和 Chan 2003）。这已经接近了公民社会建设的精神。陈慎庆（2012）观察到 1980 到 2000 年，教会组织参与了多项社会运动，做了不少基 层动员的工作，宣传平等和正义。换句话说，天主教会在香港的公民社会建设中扮演了一个积极的角色。看来他们会继续保持一个独立公民社会组织的地位，但是与此同时他们也会和大陆和香港政府保持稳定的伙伴关系（梁洁芬 2003）。

他们除了建教堂之外，还建立了慈善组织，包括医院等。1582 年建立的圣保禄学院是东亚最早的西式大学之一，可以说是中国最早的西式大学。教会学校曾经占澳门中小学的三分之二，就是在 1990 年代也占了 50%。现在多数的社 会福利计划是教会所组织的。在 1966 年的 12-3 事 件中，教会学校抵制了当时不少的左倾运动对他 们的要求，包括学习毛主席语录，并且罢课以抗 议左派人士在他们学校的墙上涂抹革命标语。

但是正如梁洁芬（2003）所指出的，天主教会在 1999 澳门回归后，和香港天主教会的民主运动倾向正好相反，在政治方面异常低调，和政府关系比较和谐。不过他们办了一份周报，每期对政府的工作都多所批评，尽管该份报纸的影响很难说有多大。耶稣会还建立了利氏学社（利玛窦学社），积极推进文化交流和中国研究。天主教葡萄牙大学和天主教澳门教区还合办了圣若瑟大学。所以说，尽管在政治方面，天主教的角色不是十分明显，但是在社会发展上，澳门天主教的角色还是非常重要的(见 Zhong Zhijian 1998)。

另外，天主教关于爱、人格、人的尊严等等方面的训导，他们在社会福利方面的工作，为穷人和其他弱势群体提供了不少奥援（陈汉辉 2012）。这都是公民社会的建立所不可或缺的资源。他们在政治上的不积极以及和政府的合作主义，都会减少他们作为公民社会组织的力度，但是他们对普世价值的执着使得他们有了积极参与民主运动以及天主教现代化的潜力。

和大陆相同，国民党刚到台湾时多宗教也多所限制。不过因为天主教自己的反共立场，他们就和政府保持了良好的关系。在反攻大陆的事

业上，天主教的于斌主教和政府的立场是一致的。在大陆的天主教在 1949 年之后的三年内便有

150 位神父和教友遇难的时候，台湾天主教的反共

立场不是不可以理解。不过在 1980 年代，天主教和政府有了矛盾，一位外籍神父因为和其他神父和教友一起支持劳工和其他弱势群体的权益而被驱逐出台湾。天主教和政府的关系有些紧张（关于上述讨论，见瞿海源 2012；郭文般 1999）。在

1979 年的美丽岛事件中，一些天主教人士同情民

主运动，并帮助将陈菊等人隐藏起来。 现在台湾

的天主教正在寻找自己的立场。

比如在统独问题上，天主教的立场如何？是否还坚持用孙中山三民主义统一中国？从教会的普世性质来看，他们在中国大陆的民主化运动中可以扮演什么样的角色？在天主教本土化运动完成之后，他们和大陆的关系是否渐行渐远？抑或根据天主教普世的价值，而在大陆的民主化运动中扮演积极的角色？在台湾的人权运动和经济平等运动中扮演什么样的角色？

总之，两岸四地的天主教在公民社会建设中的作用因时因地因事因人而异。在当代中国，他们争取自主独立的运动或许就是对公民社会建设的贡献。香港天主教会的政治和社会参与是走得最远的，但是在教会领袖变更后，他们是否还会像从前那样积极投入，还有待观察。澳门的天主教会看来多数情况下是在回避政治问题，但是他们在教育、福利等社会领域的贡献是有悠久历史的。台湾的教会中台湾民主化之后还有什么政治角色可以扮演，还未可知。不过他们已经更多地介入了社会服务。

天主教与公民社会：一个理论的视野

对两岸四地天主教与公民社会的关系，我们应该怎么看呢？学界有世俗化和去世俗化的讨论。从公民社会的角度来看，世俗化可以被看成是“社会和文化的一部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制”（孙尚扬引自贝格尔 2008）。或者说宗教变成了个人的私事，不再对宗教以外的社会生活产生影响。这也是韦伯所讲的世界的祛魅化和理性化，是 Casonova 所讲的私人化，也是政教分离的现实（关于更多对世俗化和去世俗化的介绍，见孙尚扬 2008）。从某种意义上讲，这个世俗化理论有一定的道理。中国革命胜利以后，中国的天主教的确被边缘化了。他们和梵蒂冈的联系被切断，另外的一些教会组织则被迫转为所谓的“地下教会”。政治归政治，宗教归宗教。澳门天主教信徒的比例从 1970 年的 15.4%下降到 2004 年 的 4.1%，尽管这可能和葡国人和土生葡人在 1999 年澳门回归后离开澳门有关，尽管菲律宾等地的 家佣也逐渐在增加着天主教的人数。澳门天主教 在澳门回归后在政治上也没有以前那样积极。

但是大陆中国的地下教会的扩大和对制度的抗衡，香港天主教会的政治参与，澳门天主教持续的、大量的的社会服务，台湾天主教的日益增多的社会服务，却也从反面说明了天主教抵抗世俗化的一面。而且天主教关于民主、人权的观念、他们的社区建设，也都是公民社会的基石。或许我们可以说天主教的世俗化和去世俗化是同时存在的。正如我们在文章开头所讲，天主教在两岸四地公民社会中的作用是因时因地因事而异的。

那么，是哪些因素导致天主教在公共参与上的这些变化呢？这里至少有三个方面的原因：结构、文化和神父个人的作用。从结构的因素来说，宗教市场理论会认为信徒的奉献和志愿者精神通常和宗教的多元化有关（Borgonovi 2008）。这也是人们通常在美国观察到的情况，即宗教组织的成员参与志愿者活动的积极性通常都比较高（Tocqueville 2004 [1835, 1840]; Bellah 1992; Wilson and Janoski 1995; Wushtnow 2004）。杨凤

岗（2006）的三色市场理论，讨论的也是结构的因素，即国家规管作为一个自变量，是影响人们的宗教行为的主要因素之一（也见 Finke 1990；Chaves 和 Cann 1992）。正如 Szonyi （2009:315）所指出，“国家对异教组织的镇压使得这些组织的市场得到限制，但是国家对制度性宗教的镇压反而会起到一个使这些组织进一步扩张的作用：非制度性组织比较容易受国家压力的影响，【而制度性组织则不然】”。

以此类推，结构的因素会对天主教的公共参与产生一定的影响。换句话说，国家对宗教的规管，会影响他们公共参与的程度。一般来讲，规管越严，天主教的公民参与越少。比如，中国大陆政府对公民社会组织的政策，在很大程度上决定了教会不可以像澳门那样成立自己的学校，更不用说其他政治和社会活动的参与了。港澳台的宗教管制比较宽松，所以这些地方的天主教活动的余地就比较大，无论是政治还是社会参与均如此。但是这个看似不言而喻的问题其实并不是不言而喻的。澳门的天主教在政治参与方面就没有香港的天主教那样积极，尽管澳门政府对教会几乎没有规管。不过尽管在规管方面较松，不是说没有结构方面的其他原因。比如，回归前教会和澳葡政府的关系就比较密切。回归后华人政府和大陆中央政府的关系，与回归前的澳葡政府和大陆的关系非常相像，也自然影响到天主教和中央以及地方政府的关系。所以说结构的因素肯定是影响天主教与公民社会关系的因素之一，但是具体如何影响，影响的大小，则是一个更加复杂的问题。

另一个因素是文化。这里至少有两种文化。郭文般（1999）指出传统中国文化将宗教看作私人的领域，是士大夫灵修的功夫。这一现象支持世俗化理论。由于受到中国传统文化的影响，中国的天主教神父们可能也会将天主教看作私人的领域，而对社会工作不愿意过多参与。这一点从澳门和台湾的比较中似乎可以看得比较清楚一些。台湾的天主教 1949 年以后至少在本土化 之前是以有大陆背景的神父为主。而主张参与政 治和社会的神父则以外籍神父为主。主流天主教 反对玛利诺会少数美籍神职人员在 1979 年的美丽 岛事件中支持党外运动。他们支持政府对玛利诺 会那些外籍神父的压制，包括不允许他们再入 境。在 1989 年的马赫俊神父事件中，尽管天主教 神父对支持劳工运动的这位爱尔兰籍神父被驱逐 出境一事有不同意见，但教会基本没有采取和政 府抗争的态度。和谐占了主导地位，而不是政治 和社会参与。澳门天主教的传统也是外籍神父的 传统，所以社会参与的程度就高一些。所以社会 参与程度低或许是和中国文化士大夫传统有一定 的关系。

另外一种文化是天主教文化。从天主教的社会训导来看，天主教强调宽容精神，但这既可以是对政府的宽容也可以是对社会运动的宽容。二者或许会有矛盾。澳门的天主教强调人格尊 严、平等、仁爱、人与人的团结互助等社会训 导，注重对老人、妇女、青少年的服务（陈汉辉 2012）；而香港的天主教则强调正义、和平、人权、民主，从而注重民主运动（陈慎庆 2012），至少曾经是这样。另外天主教的文化和中国传统文化也有很多契合之处，比如敬老爱幼，团结互助等等。换句话说，天主教的社会训导有不同的方面，而且即使是相同的方面，人们在实践上也会有所不同。当然这种不同或许和上述不同地区的结构的不同有关系。

其实，或许还有一个因素是至关重要的，即主教、神父的个人因素。这就是我们所说的第三个因素。从两岸四地的情况来看，从 1949 年之后上海的龚品梅主教，到台湾的于斌主教，还有 1980 年代到 2000 年代香港的陈日君主教，都以积

极参与政治为己任。于是在他们的带领下，该地的天主教在当时和政治的关系就比较密切。相反，澳门的天主教主教历来和政府关系比较密切，所以对政府批评较少，从而凸显了澳门天主教在社会服务中扮演的重要角色。当然，即使是主教在政治上比较积极，下面的神职人员和教友也不见得就愿意跟从。所以还有上面我们谈到的文化问题。而且在龚、于、陈等位主教之后的主教如何处理教会和政治的关系就又另当别论了。

总之，结构、文化、神父个人的作用这三个因素应该是影响天主教公民参与的重要因素。而且三者如何互动，比如神父如何诠释天主教的社会训导，如何发动教友和结构互动，更是一个比较复杂但很有意思的研究问题。

两岸四地天主教会与公民社会课题所需研究的问题：以上海、香港、澳门、台北天主教的公共参与为例

公民社会通常被定义为国家和市场之间的第三空间。如果说国家是政治社会，市场是经济社会，那么公民社会即是市民社会，即在政治社会（国家）和经济社会（市场）之间的一个社会。这个第三空间的作用是代表公民利益，与政治社会和经济社会协商、合作、争取公民利益。这个公民社会的主体是公民社会组织，即代表社会各种阶层、各种行业、各种利益的各种各样的独立于政府和市场的非政府组织。由于这些公民社会组织的服务对象最终是普通老百姓，于是它们应该秉持人人平等的理念，为政治、经济、社会的公平公正努力，并积极参与公共事务，在与国家和市场的互动中保护公民利益。

那么教会在多大意义上是这样一个公民社会组织呢？这就要看教会在多大程度上参与了公民社会的建设。拿天主教来说，教堂或者其他教会组织在多大程度上注重自己的教区建设，比如教友的灵修；在多大程度上注重公共参与，比如对弱势群体的关注和服务、文化教育服务、对政治和经济社会的不公不义发声，或者组织争取正义与和平的活动，等等。这些公共参与既可以是教堂自己组织，也可以是他人主办。

那么是哪些因素决定了教会公共参与的程度呢？如上所述，这里至少有三个因素需要考 虑。第一是结构的因素。从结构上看，教堂在多 大程度上可以独立于国家和市场而存在。第二， 从文化上看，教堂在多大程度上注重人的尊严、 自由、人权、家庭、妇女权益、环境保护、劳工 利益等等价值观。教友们在多大程度上认为政治 和宗教应该分离。政治交给政府，宗教只是应该 注重教友的灵修，而不应该去关心国家是否民 主、社会是否公平、环境是否得到保护。第三， 从教区主教的因素上看，或许主教自己对上述结 构和文化的解读以及教会的社会训导的执行方 式，是天主教会公共参与的关键性因素。1950 年 代上海的龚品梅主教，台湾的于斌主教、1990 年 代香港的陈日君主教、澳门的陈家俊主教，行事 风格各不相同，于是其所领导的教会与政府的关 系、公共参与的方式和程度也各不相同。所以 说，或许至少是这三个因素在同时决定着天主教 会的公共参与。

那么我们在研究大陆、台湾、香港、澳门的天主教与公民社会时，可以先从这几个方面着手去调查两岸四地的同与不同，以及影响天主教公共参与的因素。当然在研究当中，我们或许会有其他发现，一来可以纠正我们的假设中的错 误，二来可以补充我们对这个问题的认识。

如前所述，我们相信对两岸四地天主教与公民社会的研究，会对天主教本身的发展、两岸四地的政教关系、两岸四地的公民社会建设，都

会有很大的帮助。只有从学理上了解了这些问题，无论是政府还是公民社会组织包括教会才能够更清楚地知道自己该做什么，不该做什么。

参考文献

1. Bellah, Robert. 1992. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press. (2nd edition)

2. Borgonovi，Francesa. 2008. "Divided We Stand, United We Fall: Religious Pluralism, Giving, and Volunteering." *American Sociological Review* 73(1): 105-128.

3. Casanova, Jose. 2001a. "2000 Presidential Address: Religion, the New Millennium, and Globalization." *Sociology of Religion.* 62(4)415-41.

4. ------. 2001b. "Civil society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam." *Social Research*. Winter 2001 v68 i4 p.1041(41).

5. 陈慎庆 2012 (待出版). "基督宗教在香港公民社会建构中的作用". 载于郝志东编《两岸四地公民社会》，待出版。

6. Chan Shun-hing and Anthony Sui-ki Lam. 2002. "The Transformation and Development of Church-State Relations in Contemporary China: A Case Study of the Catholic Church." *Ching Feng* 3(1-2):93-128.

7. Chaves, Mark and David E. Cann. 1992. "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure." *Rationality and Society* 4(3); 272-90.

8. Chaves, Mark and Philip S. Gorski. 2001. "Religious Pluralism and Religious Participation." *Annual Review of Sociology* 27:261-81.

9. 陈汉辉. 2012 (待出版). "公民权利与人格主义"载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

10. Cleary, Edward L. 1997. "The Brazilian Catholic Church and Church-State Relations: Nation-Building." *Journal of Church and State*, v39, pp. 253-72, Spring 1997.

11. De Tocqueville, Alexis. 2004 [1835, 1840]). *Democracy in America*. New York: Library of America.

12. Fabrizio, Antonio. 2007. "Italy: politics under the Vatican's glare." *The Gay & Lesbian Review Worldwide,* Jan-Feb, v14 i1.

13. Finke, Roger. 1990. "Religious Deregulation: Origins and Consequences." *Journal of Church and State* 32(3): 609-26.

14. ------. 1997. "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change." Pp. 45-64 in L. A. Young (ed.) *Assessing Rational Choice Theories of Religion*. New York: Routledge.

15. Finke, Roger and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

16. Hao, Zhidong. 2011. *Macau History and Society.* Hong Kong: Hong Kong University Press.

17. 郝志东 2012 （待出版）. "结论：两岸四地公民社会比较的理论和时间问题"，载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

18. 郭文般 1999. 《台湾天主教的政教关系》，行政院国科会研究报告.

19. 梁洁芬 2003. "港澳回归后的政教（天主教）关系" 载于余振、余永逸、邝锦钧编《双城记 II：回归后港澳的政治、经济、社会发展》，澳门：澳门社会科学学会

20. Leung, Beatrice and Shun-hing Chan. 2003. *Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

21. Madsen, Richard. 2003. "Catholic Revival during the Reform Era." *The China Quarterly*, No. 174, Religion in China Today (Jun., 2003), pp. 468-87.

22. 瞿海源 2012 （待出版）. "台湾的宗教变迁、政治民主化与公民社会"，载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

23. Romero, Catalina. 2001. "Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint." *Sociology of Religion.* 62(4)475-90.

24. 上海地方志办公室 2011.《上海公安志》第二编，《惩治反革命罪犯》第四章，“打击以宗教作掩护的的反革命分子”。网址：http://www.shtong.gov.cn/node2/node2245/node4476/node58282/node59920/index.html

25. 上网日期：2011 年 11 月 5 日。

26. 孙尚扬. 2008. “世俗化与去世俗化的对立与并存”，《哲学研究》2008 年第 7 期。

27. Szonyi, Michael. 2009. “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions.” *Social Compass.* 56(3)312-327.

28. Zhong, Zhijian (Father Petro Chung). 1998. *Constructing Civil Society: The Role of Macau Catholic-Based Organizations in the Formation of Civil Society*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong. (Unpublished thesis)*oken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press. (2nd edition)

29. novi，Francesa. 2008. “Divided We Stand, United We Fall: Religious Pluralism, Giving, and Volunteering.” *American Sociological Review* 73(1): 105-128.

30. anova, Jose. 2001a. “2000 Presidential Address: Religion, the New Millennium, and Globalization.” *Sociology of Religion.* 62(4)415-41.

31. -----. 2001b. “Civil society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam.” *Social Research*. Winter 2001 v68 i4 p.1041(41).

32. 慎庆 2012 (待出版). “基督宗教在香港公民社会建构中的作用”.载于郝志东编《两岸四地公民社会》，待出版。

33. Chan Shun-hing and Anthony Sui-ki Lam. 2002. “The Transformation and Development of Church-State Relations in Contemporary China: A Case Study of the Catholic Church.” *Ching Feng* 3(1-2):93-128.

34. Chaves, Mark and David E. Cann. 1992. “Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure.” *Rationality and Society* 4(3); 272-90.

35. ves, Mark and Philip S. Gorski. 2001. “Religious Pluralism and Religious Participation.” *Annual Review of Sociology* 27:261-81.

36. 陈汉辉. 2012 (待出版). “公民权利与人格主义”载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

37. Cleary, Edward L. 1997. “The Brazilian Catholic Church and Church-State Relations: Nation-Building.” *Journal of Church and State*, v39, pp. 253-72, Spring 1997.

38. De Tocqueville, Alexis. 2004 [1835, 1840]). *Democracy in America*. New York: Library of America.

39. Fabrizio, Antonio. 2007. “Italy: politics under the Vatican’s glare.” *The Gay & Lesbian Review Worldwide,* Jan-Feb, v14 i1.

40. Finke, Roger. 1990. “Religious Deregulation: Origins and Consequences.” *Journal of Church and State* 32(3): 609-26.

41. ------. 1997. “The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change.” Pp. 45-64 in L. A. Young (ed.) *Assessing Rational Choice Theories of Religion*. New York: Routledge.

42. Finke, Roger and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

43. Hao, Zhidong. 2011. *Macau History and Society.* Hong Kong: Hong Kong University Press.

44. 郝志东 2012（待出版）. “结论：两岸四地公民社会比较的理论和时间问题”，载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

45. 郭文般 1999.《台湾天主教的政教关系》，行政院国科会研究报告.

46. 梁洁芬 2003. “港澳回归后的政教（天主教）关系” 载于余振、余永逸、邝锦钧编《双城记 II：回归后港澳的政治、经济、社会发展》，澳门：澳门社会科学学会

47. Leung, Beatrice and Shun-hing Chan. 2003. *Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

48. Madsen, Richard. 2003. “Catholic Revival during the Reform Era.” *The China Quarterly*, No. 174,

Religion in China Today (Jun., 2003), pp. 468-87.

49. 瞿海源 2012 （待出版）. “台湾的宗教变迁、政治民主化与公民社会”，载于郝志东编《两岸四地公民社会》（待出版）。

50. Romero, Catalina. 2001. “Globalization, Civil Society and Religion from a Latin American Standpoint.” *Sociology of Religion.* 62(4)475-90.

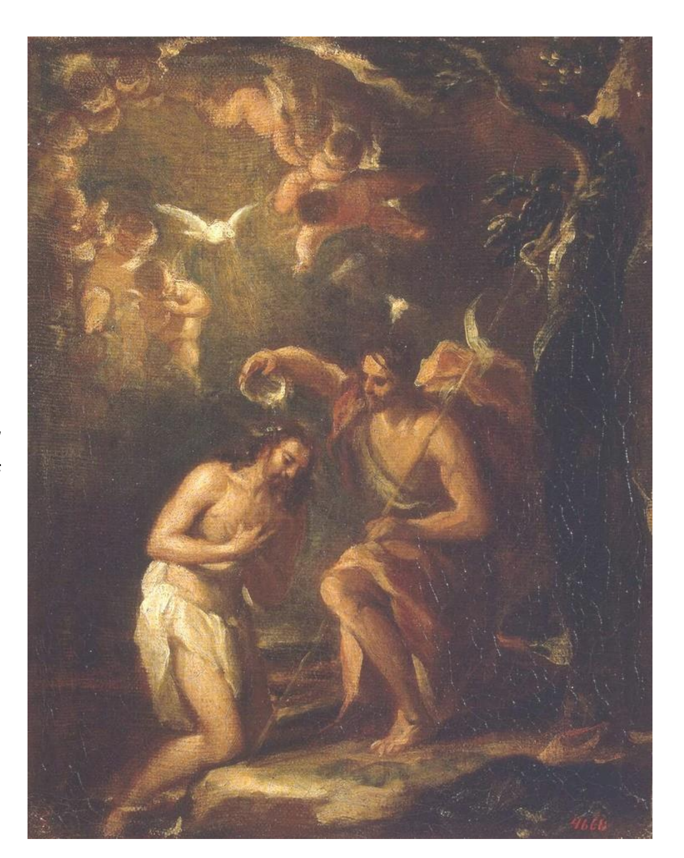
51. 上海地方志办公室 2011.《上海公安志》第二编，《惩治反革命罪犯》第四章，“打击以宗教作掩护的的反革命分子”。网址：http://www.shtong.gov.cn/node2/node2245/node4476/node58282/node59920/index.html

52. 上网日期：2011 年 11 月 5 日。

53. 孙尚扬. 2008.“世俗化与去世俗化的对立与并存”，《哲学研究》2008 年第 7 期。

54. Szonyi, Michael. 2009. “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions.” *Social Compass.* 56(3)312-327.

55. Zhong, Zhijian (Father Petro Chung). 1998. *Constructing Civil Society: The Role of Macau Catholic-Based Organizations in the Formation of Civil Society*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong. (Unpublished thesis)



观音与福音

佛教与基督教在“救苦救难”问题上的共鸣

山东大学哲学与社会发展学院教授 陈坚

摘要：本文旨在论述救苦救难是佛教与基督教的共同宗教关系。通过将观音与福音进行比较，本文还探讨了基督教中国化问题。作者认为，所谓的中国佛教实际上是中国宗教在以佛教的方式进行表述，而所谓中国基督教则实际是中国宗教以基督教的形式来表达自己。因此，根据同样的内容，基督教与佛教只在表面上相异，结果上是同样的。另外，根据佛教经典的翻译事例，作者认为，中国基督教必须完全切断其西方传统，如此方可获得真正的中国基督教。中国基督教必须聆听上帝曾经是，现在是以及将来也是在众人自己的语境中对众人说话的。

关键词：救苦救难 观音 福音 佛教 基督教

Abstract: In this article, it discusses that helping people in distress is a common religion relationship of Buddhism and Christianity. According to a contrast of “Guanyin” and “Good news”, this paper also explores the problem of Christianity in China. The author believes Chinese Buddhism is a Chinese religion which present as Buddhism style, and Chinese Christianity is a an chinese religion which present itself as Christianity style. Therefore, based on the same content, christianity and Buddhism look like different on exterior , but the results are the same. Also, according to the translation of the Buddhism classic materials, the author believes chinese christianity must cut off the western culture in order to build a complete chinese style christianity. The chinese christianity must listen the God’s words from this time forth and for evermore.

引言

本文表面上是关于佛教与基督教的一个比较，但实际上却是要说明究竟什么才是中国基督教以及如何建构中国基督教，尽管很多人都认为我没有资格谈基督教，因为我根本就不懂西方基督教或懂得很少，但我想说，我只是没有资格谈西方基督教而已，我完全有资格谈中国基督教，在我看来，只有不懂西方基督教的中国人才有资格谈中国基督教，而且越是不懂就越有可能谈得越好，比如一个现在可能连基督教徒都还不是的中国农民甚至乞丐就会在这方面大大地超过我。不过，我不想在此为我本人以及在本文中所谈的中国基督教作更多的辩护，其他人爱怎么评论就怎么评论，反正我怎么想就怎么说（而不是想怎么说就怎么说），除了抄袭上帝，我保证没有抄袭任何其他人。

为了达到我想要的目的，我有意在中国文化的语境中来探讨佛教和基督教，这在佛教方面是没有任何问题的，因为中国自己有成熟的佛教文化，有一套完整的成体系的中国化佛教理论和实践，但在基督教方面就相当困难了，因为中国自己还没有基督教文化，基督教在中国远没有象佛教那样已经做到了中国化，尽管中国也有基督教会，也有基督教堂，也有基督教牧师，也有基督教徒，也有基督教学者，也有基督教出版物。我们通常所说的“中国基督教”，其意只是指“在中国的基督教”或“行政上属中国管辖的基督教”而不是指“中国化的基督教”；香港道风山所倡行的“汉语基督教”，也只是“用汉语来表达的西方基督教或西方神学”而已，只是让西方基督教或西方神学脱了英语的“马甲”换上汉语的“马甲”而已（而且这件汉语“马甲”也还是西方制造的，胸前背后都写着英文），内中毫无汉语文化即中国文化可言。总之，所谓的“中国基督教”或“汉语基督教”，本质上还是属于西方文化的范畴而隔异于中国文化，从而与“中国佛教”或“汉语佛教”大异其趣，这不免让人对基督教在中国的发展大跌眼镜，徒叹失望，毕竟基督教传入中国也已有四、五百年的历史了（权且从明代算起吧），这么长的时间，黄花菜都凉了两箩筐了，若是佛教，早就中国化了。不过，话得说回来，失望也只是对中国现实基督教的失望，就基督教本身而言，或者说就纯粹的基督教而言，或者说在上帝的周密计划和巧妙安排中，基督教原本是蕴含着中国文化因素的，因为，普世的上帝不可能只对西方人言说而不对中国人言说，否则他就太偏心了，不配被尊为上帝。上帝既然要对中国人言说，那他就要说汉语，就要说中国人喜欢听的话，就要说与中国文化相契合的话；如果上帝也象对西方人那样地对中国人咿里哇啦地说一通中国人听不懂的英语，如果上帝也叫中国人去吃汉堡三明治而不去吃烧饼油条，那他就算是瞎了眼了，那还叫什么全知全能全善的上帝？可见，上帝是不可能不对中国人言说的，同时也是不可能不以合乎中国文化的方式来对中国人言说的。上帝确确实实是对中国人言说了包含着中国文化内涵的基督教教理，但“大音希声”[①]，中国人不仔细听是听不到的，再加上在“西方中心主义”的文化环境中，西方神学聒噪吵闹，声大如雷，搞得中国人根本没法静下心来去认真地倾听上帝为他们“量身定说”的谆谆教导。不过，这几天，“如是我闻”[②]，我乃是听到了上帝对中国人的一些（仅仅是一些）言说，我想把转述出来与大家一起分享，但为了防止有人说我神经病或假冒“先知”假传“圣旨”（我是一位学者，不是什么“先知”），我有必要解释一下我何以能听到上帝对中国人的言说，明白这一点乃是读者诸君能够理解并认可本文有关基督教部分的前提和基础。

一、基督教中国化的神学基础 我们

在谈论西方文化的时候往往会说西方文化是“两希文明”即希腊文明与希伯莱文明的组合，其中希腊文明是指科学，希伯莱文明则是指基督教，不过海德格尔认为将西方文化如此一分为二是不对的，在他看来，西方文化只是希腊文明，基督教也是属于希腊文明，这是什么意思 呢？海德格尔的意思是说，当从希伯莱文明中蕴 育出来的犹太基督教（犹太教的一个分支）传入 西方后即被希腊化或西方化成了西方基督教，这 西方基督教所体现的实际上都是源自于希腊文明 的理性精神，它与体现在科学中的理性精神并没 有什么不同，正因如此，所以西方基督教也被称 为理性的宗教，其所倡导的信仰也是理性的信 仰，其所信仰的上帝也是理性的上帝[③]，比如西方 基督教思想史上前赴后继不断有人提出有关上帝 存在的证明，这些证明就其方式而言无一不与科 学上的证明一样是理性的证明。西方基督教思想 家们坚信，只要通过理性的方式证明了上帝的存 在，那么上帝也便是理性的上帝，信仰上帝也便 是理性的信仰。总之，西方基督教浑身上下都散 发着希腊文明的理性光芒而与其所源起于其中的 希伯莱文明渐行渐远，这只要看看西方基督教与 体现希伯莱文明的犹太教之间的明显不同以及两 者在历史上不可调和的矛盾和斗争就一目了然 了。

海德格尔对西方文化和基督教的看法提醒我们：作为一种文化，宗教是有国界的，宗教是有民族性的，西方基督教不同于犹太基督教，同样地，中国基督教也应不同于西方基督教，但遗憾的是，中国至今还没有中国基督教而只有西方基督教，还没有文化意义上的中国基督教而只有行政意义上的中国基督教，这是为什么呢？这是因为中国的基督教（不等于“中国基督教”）不分青红皂白地从理论到实践一古脑儿地照搬西方基督教，没有将基督教与中国文化圆融起来。西方基督教讲“三位一体”，中国的基督教也跟着讲“三位一体”，殊不知“三位一体”在中国文化看来，简直就是乱伦！西方基督教讲“原罪”，中国的基督教也跟着讲“原罪”，殊不知中国文化是讲“人之初，性本善”的，何罪之有？西方基督教反对鬼神崇拜，中国的基督教也跟着反对鬼神崇拜，殊不知中国人普遍信奉“抬头三尺有神明”，以此为基础的鬼神崇拜广泛存在于中国社会，并且其中的祖先崇拜还是中国人表现孝道的方式之一。当然，中国基督教界个别“中国心”未泯的有识之士也曾提出过中国自己的基督教观念，如丁光训主教曾认为，在中国，象雷锋这样虽没有基督教信仰但却富于仁爱之心的人也是应该得到上帝的关怀和拯救的，于是乎，他就提出了“因爱称义”以区别于西方基督教的“因信称义”，然而遗憾的是，这个十分符合儒家理念因而非常中国化的“因爱称义”一经提出便遭到了一大批拥有西方神学教育背景有的甚至还得到西方教会资助的中国基督教学者的非议和反对，个中原因虽然也有现实利益的冲突，但“因爱称义”与“因信称义”在教义上的相左无疑是最直接的原因。在那些洋气十足的中国基督教学者看来，西方基督教就是基督教本身，就是唯一的基督教，从而，西方基督教之所说就是上帝之所说，就是基督之所说。既然西方基督教说了“因信称义”，那么与“因信称义”相左的“因爱称义”，便是有悖于上帝之意旨的，便是错误的。实际上，真正有悖于上帝之意旨的乃是认为西方基督教就是基督教本身或西方基督教就等于基督教的看法，因为，上帝是因全人类而存在为全人类而言说的，并不仅仅因西方人而存在为西方人而言说，公正无私的上帝早已在世界各地暗

暗地完成了基督教的布局，其中既有西方基督教，也有中国基督教，还有柬埔寨基督教、尼日利亚基督教等等，不一而足，总之，世界上有多少民族，有多少文化圈，有多少国家，上帝就部署多少种基督教，只是隐显有别而已，从这个意义上来说，中国本已有上帝亲自部署的中国基督教，用不着西方教会多此一举地向中国传播不适合中国文化的西方基督教，西方教会向中国传播西方基督教，将西方基督教强加于中国，从而蒙蔽了由上帝亲自部置的中国基督教，这完全违背了上帝的意志，打乱了上帝的精心安排，而且让一般中国人产生一种严重的错觉，以为基督教就是西方的。现在，到了该正本清源、拨乱反正的时候了，即基督教不是西方的，而是上帝的，而是全人类的。上帝的基督教不但西方有份，中国也有份，只是西方人靠着他们先行一步所建立的西方神学，捷足先登，从上帝的基督教中分有了西方基督教，从而使得西方基督教显明了出来，而中国基督教则由于种种原因（比如西方基督教的阻扰）还保存在上帝那里，需要我们建立起中国神学来将它拿出来，而我们所要建立的中国神学是与西方神学完全切割的神学，只有将中国神学与西方神学完全切割，才能将上帝在中国部置的基督教发扬光大，才能不辜负上帝对中国人的期望和厚爱，才能有所谓的中国基督教出现，才能完成基督教的中国化。总之，基督教的中国化，要从建立中国神学入手，因为神学是基督教的“主机”，只有“主机”中国化了，作为“屏显”的基督教才能中国化；若作为“主机”的神学是西方的，那么作为“屏显”的基督教肯定也是西方的。可见，中国化基督教的神学基础只能是中国神学而不能是西方神学，那么，什么样的神学才是中国神学呢？

我们都知道，西方神学是从《圣经》中诠释出来的，同样地，中国神学也只能从《圣经》中诠释出来，只是据以诠释出中国神学的《圣经》与据以诠释出西方神学的《圣经》应该是而且必须是不一样的，其中前者是中国《圣经》，后者是西方《圣经》。也许有人会觉得奇怪，世界上不是只有一部《圣经》吗？怎么会有中国《圣经》与西方《圣经》之别呢？请注意，我这样说的意思，或我区分中国《圣经》和西方《圣经》的用意，不是从《圣经》版本学、《圣经》考据学或《圣经》发生学的角度来考量的，而是出于如下《圣经》诠释学的考虑：

我们所要从中诠释出中国神学的中国《圣经》，也就是汉语《圣经》（如南京和合本或其他“蒙准使用”的南京和合本改编本）是上帝特许给中国人的，因而，我们不要妄自菲薄，老是觉得汉语《圣经》是从西方《圣经》翻译过来的，其底本或根子是西方《圣经》，这种看法只是学术而非神学，从神学上看，汉语《圣经》不是源自于西方《圣经》，而是象西方《圣经》那样都源自于上帝，于是乎汉语《圣经》与西方《圣经》是并列的关系而非从属的关系。只有使汉语《圣经》彻底走出西方《圣经》的阴影，摆脱与西方《圣经》的学术关系，我们才能从汉语《圣经》中诠释出中国神学或地道的汉语神学，否则只能诠释出以汉语来表达的西方神学，为西方人作嫁衣裳而已。有鉴于此，我们应该“胆子再大一些”，当我们在诠释汉语《圣经》的时候，就把当下的汉语《圣经》当作是最后的根据，不要去联想到以英语或其他以字母文字来表达的西方《圣经》，比如，当我们在解释汉语《圣经》中的某个概念的时候，不要去考查这个概念在西方《圣经》中对应的英语表达是什么意思或拉丁文表达是什么意思，而应该快刀斩乱麻，切断与西方《圣经》的一切联系，就在当下的汉语和中国文化语境中去直探这一概念的汉语含义，别去管它的英语或拉丁文是什么意思。说

句不该说的粗话，它的英语或拉丁文是什么意思关我什么事！要想建立中国神学，非有这种“粗人”的“硬气”[①]不可！要知道，宗教不但有国界有民族性，而且更有语言性。不同的语言培育出不同的宗教。我曾见过一本中英文对照的《圣经》，这本《圣经》经常被中国研究基督教的学者放在案头以备查，也被当作大学生学习和了解基督教的教材，窃以为这本中英文对照的《圣 经》对于那些想从学术的角度来了解基督教的中 国人是有益的，但是对于形塑中国人的中国神学 观念却是有百害而无一利——若站在这个立场上 来看，那么，这本中英文对照的《圣经》就象赵 本山在春晚小品《小崔说事》中所说的，应该放 到村头的厕所里或用来左一层右一层地糊墙。总 之，中国人只要看汉语《圣经》即可，管他英语《圣经》怎么说。中国人只有别立于西方《圣经》和西方基督教之外（最好与之绝缘），然后“教外别传”，自说自画，自行其是，唯其如此，才能构建出所谓的中国神学，否则，若割不断与西方《圣经》和西方基督教的关系，中国神学是断断不可能诞生的，充其量也只能出个西方神学的汉语版或中国版。在这里，中国佛学的发展经验可以作为中国神学的借鉴，如果中国神学真的想要有所成就的话，因为中国佛学就是在印度佛学之外自说自画而发展壮大起来的，若没有这种自说自画的大无畏精神，中国佛学焉能成其为独成体系的中国佛学？下面这个对“佛”字的解释就是中国佛学别立于印度佛学之外自说自画的典型案例：

佛法东来，须立名号，古德取“浮屠”，音近者遴选，以笔画象征，义取“佛”字。佛随 人，唯人之心体与宇宙本体同构，“亻”旁指明 众生本具佛性，智慧根即觉悟依凭。再取“弗” 字注音。“弗”两意，一曰矫、矫正。二曰 “不”，表否定。佛法要矫正什么？否定什么？分述如下： 一、矫正心体，指示学佛根本。人之降生刹那，与真如同构之心体断做两截，名意识与潜意识。心体分裂遮蔽众生本具慧根（与本体同一的心体），生我执堕无明，故“弗”字的两竖（将丿简化为丨）分别喻意识和潜意识，犹言修行是要修复这断裂，令心体不二，使两竖合一。

二、矫正观见，此为理入门径。“弗”字两竖也分别喻“有”和“空”，“弗”也表否定，其意思是空、有皆为偏见。佛法正见不落两边，空不拒假有，有即自性空，空有不二，当体中 道。

三、“弓”通“功”，此为修行门径。意识显则潜意识隐，两者难同体应时，故除了明中观之理，还须辅以持戒、持号、持咒、参禅、布施等等修行，辅助清理潜意识。“弓”如曲折蛇 行，缠绕表征潜、显意识之两竖，或渐或顿终将 消除潜显意识的分裂，两竖和合，功夫也随之销 弥（得“一”须防法执），统归为一。

要而言之，修行关键在打理意识与潜意识的分裂，使“弗”之两个“丨”归 一，归复先天与宇宙本体同构并相应之心体。此时自我、我执顿消，俗谛意义上的“亻”也销弥，整个境界只是简单而圆融的“一”，故学佛就是化佛，化 “佛”为一。[①]

本来，无论是“浮屠”还“佛”，都是个音译词[②]，但刚才这段引文在解释“佛”之一词时，却完全不顾其所音译自的那个词的含义，只管自说自画地按“佛”这个汉字的偏旁结构来赋义来演绎“佛”的佛学含义，这是地道的中国化释义法，中国佛学就是在类似的如此这般自说自画不太在意印度佛学的中国化释义法下建立起来的。遥想当年的佛经汉译，当汉译本确定后，翻译者就毫不怜惜地把作为翻译底本的印度本或西域本

给毁掉，要知道，其中的许多本子还是象玄奘这样的人辛辛苦苦冒着生命危险通过“西天取经”取来的呀！那么，翻译者——他们实际上也是中国佛学的最早奠基者——为什么要把印度本或西域本毁掉呢？这不是太傻了吗？这不是傻，而是建立中国佛学的大丈夫气概！只有将印度本或西域本毁掉，后人才能将汉译佛经当作中国佛学的最后依据，才能据以建立纯正的中国佛学。为了建立纯正的中国佛学，中国人不但毁经绝版，而且还制造了许多“伪经”，所谓“伪经”系指那些不是从印度佛经或西域佛经翻译过来的，而是中国人仿照印度佛经的格式自造并堂而皇之地称之为佛说的佛经。通过这些“伪经”，中国人无拘无束地表达着自己对佛学的理解，形塑出了有别于印度佛学的纯正的中国佛学思想，正因如 此，所以中国佛学研究专家潘桂明先生说：“伪 经非常重要，它是一定历史背景下哲学思潮的反 映，反映了当时中国人对佛教的理解，在思想史 上有重要意义”[①]，什么样的重要意义呢？显然就 是指对于构建独具特色自成体系有别于印度佛学 的中国佛学的重要意义。总之，要构建中国神 学，要使基督教中国化，榜样“远在天边，近在 眼前”，佛教中国化的经验就是基督教中国化的 榜样，中国佛教曾经怎么做，中国基督教就学着 怎么做，无须多虑，举个例子来说吧，我们可以 仿照着中国佛教对“观音”的解读来对基督教的“福音”作中国化的解读。

二、中国佛教中的“观音” “观

音”，也叫“观世音”，“唐代因为避太宗李世民讳，略称为观音”。[②]在中国佛教所信仰诸佛菩萨中，观音菩萨是知名度最高、受供奉最广的，这一点连释迦牟尼佛和阿弥陀佛都望尘莫及，那么，观音菩萨何以会有如此高的佛教声望呢？这与观音菩萨的佛教品格及其所扮演的佛教角色有关。观音菩萨大慈大悲，“与诸十方三世六道一切众生同悲仰”[③]，“若有无量百千万亿众生，受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱”[④]。观音菩萨因为已“得圆通根本，发妙耳门”[⑤]，耳根圆通，所以“能够观照世间的音声，世间众生遭遇灾难，若一心称念菩萨名号，观音菩萨就会寻声救苦，使众生离苦得乐”[⑥]——所谓“观音”者，即是“观世人称彼菩萨名号之音而垂救”[⑦]的意思。

观音菩萨“寻声救苦”的解脱法门就是所谓的“观音法门”，“观音法门”有时亦被称为“圆通法门”。观音菩萨曾自称：“彼佛如来，叹我善得圆通法门，于大会中，授记我为观世音号，由我观听十方圆明，故观音名号，遍十方界”[⑧]，于是乎，十方世界广大众生有苦难者，不管是什么苦难，也不管是谁在什么地方什么时 候，只要一心称念观音名号，便能得救，十分灵 验。总之，“观音菩萨是寻声救苦，哪里有深陷 苦厄众生的呼救，哪里就有观音菩萨慈悲救护的 眼手”[③]，“千手千眼”救“千苦千难”，真是“千处祈求千处应”，正因如此，所以“北宋在观音名号前加灵感二字，南宋加号大慈悲救苦救难，天竺（指杭州上天竺寺）加广大二字”[①]，观音菩萨的名号便在人们对她的美好愿望和祈求中最终定格为《白衣观音大士灵感神咒》中能充分展示其佛教品格的“大慈大悲救苦救难广大灵感观世音菩萨摩诃萨”，这就是我们今天的佛教徒所经常念的完整版的观音名号，稍微简化一点亦可称为“大慈大悲观世音菩萨”，“救苦救难观世音菩萨”等，最简单的当然就是“观音菩萨”了。实际上，在观音信仰的语境中，只要心诚，只要能够做到心不杂乱，一心称念，那么无论是念观音菩萨的全名还是简名都能达到“人离难，

难离身，一切灾殃化灰尘”的得救效果[3]，这种得救效果在《楞严经·观世音菩萨圆通章》中被分为十四个方面即所谓的“十四种无谓功德”，那么，观音菩萨“救苦救难”究竟能救哪些苦哪些难呢？一些相关的佛经中有详略不等的交代，如《观世音菩萨救苦经》中说：“能救狱囚，能救重病，能救千灾百难苦”；《高王观世音真经》中说：“能灭生死苦，消灭诸毒害……火焰不能伤，刀兵立摧折，恚怒生欢喜，死者变成活”；《楞严经·观世音菩萨圆通章》在列举观音菩萨“救苦救难”所具有的“十四种无畏功德”时也间接地告诉了我们观音菩萨究竟能救哪些苦难，这“十四种无畏功德”分别是：

一者，由我不自观音，以观观者，令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。二者，知见旋复，令诸众生，设入大火，火不能烧。三者，观听旋复，令诸众生，大水所漂，水不能溺。四 者，断灭妄想，心无杀害，令诸众生，入诸鬼 国，鬼不能害。五者，熏闻成闻，六根销复，同 于声听，能令众生，临当被害，刀段段坏，使其 兵戈，犹如割水，亦如吹光，性无摇动。六者， 闻熏精明，明遍法界，则诸幽暗，性不能全，能 令众生，药叉罗刹、鸠槃荼鬼、及毗舍遮、富单 那等，虽近其傍，目不能视。七者，音性圆销， 观听返入，离诸尘妄，能令众生，禁系枷锁，所 不能着。八者，灭音圆闻，遍生慈力，能令众 生，经过险路，贼不能劫。九者，熏闻离尘，色 所不劫，能令一切多淫众生，远离贪欲。十者， 纯音无尘，根境圆融，无对所对，能令一切忿恨 众生，离诸嗔恚。十一者，销尘旋明，法界身 心，犹如琉璃，朗彻无碍，能令一切昏钝性障， 诸阿颠迦，永离痴暗。十二者，融形复闻，不动 道场，涉入世间，不坏世界，能遍十方，供养微 尘诸佛如来，各各佛边，为法王子，能令法界无 子众生，欲求男者，诞生福德智慧之男。十三者，六根圆通，明照无二，含十方界，立大圆 镜，空如来藏，承顺十方微尘如来，秘密法门， 受领无失，能令法界无子众生，欲求女者，诞生 端正福德柔顺、众人爱敬、有相之女。十四者， 此三千大千世界，百亿日月，现住世间诸法王 子，有六十二恒河沙数，修法垂范，教化众生， 随顺众生，方便智慧，各各不同，由我所得圆通 本根，发妙耳门，然后身心微妙含容，遍周法 界，能令众生持我名号，与彼共持，六十二恒河 沙诸法王子，二人福德，正等无异。

观音菩萨“救苦救难”所具有的这“十四种无畏功德”，其所涉及的苦难其实只是《法华经·观世音菩萨普门品》中观音菩萨所能救的苦难的一部分。在所有同类的佛经中，《法华经·观世音菩萨普门品》对观音菩萨“救苦救难”的描述是最为详细、最为系统同时也是最具内在逻辑的，兹有三个方面，一是救众生的外在苦难：

若有持是观世音菩萨名者，设入大火，火不能烧，由是菩萨威神力故。若为大水所漂，称其名号，即得浅处。若有百千万亿众生，为求金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、珊瑚、琥珀、真珠等 宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼 国，其中若有乃至一人，称观世音菩萨名者，是 诸人等，皆得解脱罗刹之难，以是因缘，名观世 音。若复有人，临当被害，称观世音菩萨名者， 彼所执刀杖，寻段段坏，而得解脱。若三千大千 国土，满中夜叉、罗刹，欲来恼人，闻其称观世 音菩萨名者，是诸恶鬼，尚不能以恶眼视之，况 复加害？设复有人，若有罪，若无罪，杻械枷 锁，检系其身，称观世音菩萨名者，皆悉断坏， 即得解脱。若三千大千国土，满中怨贼，有一商 主，将诸商人，赍持重宝，经过险路，其中一 人，作是唱言：“诸善男子！勿得恐怖！汝等应 当一心称观世音菩萨名号，是菩萨能以无畏施于众生，汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱。

二是救众生的内在苦难：

若有众生，多于淫欲，常念恭敬观世音菩 萨，便得离欲。若多嗔恚，常念恭敬观世音菩 萨，便得离嗔。若多愚痴，常念恭敬观世音菩 萨，便得离痴。无尽意，观世音菩萨，有如是等 大威神力，多所饶益，是故众生，常应心念。若 有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生 福德智慧之男，设欲求女，便生端正有相之女， 宿植德本，众人爱敬。

三是救不同类型的众生：

若有国土众生，应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法。应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法。应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法。应以梵王身得度者，即现梵王身而为说法。应以帝释身得度者，即现帝释身而为说法。应以自在天身得度者，即现自在天身而为说法。应以大自在天身得度者，即现大自在天身而为说法。应以天大将军身得度者，即现天大将军身而为说法。应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法。应以小王身得度者，即现小王身而为说法。应以长者身得度者，即现长者身而为说法。应以居士身得度者，即现居士身而为说法。应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法。应以婆罗门身得度者，即现婆罗门身而为说法。应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者，即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身而为说法。应以长者、居士、宰官、婆罗门、妇女身得度者，即现妇女身而为说法。应以童男、童女身得度者，即现童男、童女身而为说法。应以天、龙、夜叉、乾闼婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人非人等身得度者，即皆现之而为说法。应以执金刚神得度者，即现执金刚神而为说法。

三、中国基督教中的“福音”

《圣经·新约》中有所谓的“四福音书”，即《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》，这“四福音书不是说有‘四部福音’或‘四种福音’，而是说由四部书所写成的惟一福音”[①]，那么这“惟一福音”究竟是什么呢？西方神学的解释是这样的，或者说学术上的解释是这样的：

“福音”一词来自希腊文“euangelion”，拉丁文为“evangelium”，其原意为“对传报好消息的人给予的报酬”，后经演变而有了“好消息”义，并主要指有国王身份的人和他的行为中的救恩意味。基督宗教视耶稣为“主”，“主”为国王的称号（徒 25：26），而耶稣基督正为所谓“天国君王”、“犹太人的王”。因只有王才能赐恩典给其子民，故《新约》中“福音”的含义为“上帝救恩来到的好消息”，或“天国（上帝的国）即将来临”的讯息。在福音书中，耶稣曾明确说过“叫我传福音给贫穷的人”（路 4：18），“穷人有福音传给他们”（太 11：5）这样的话。由于福音所指的即耶稣所带来的拯救人的信息，耶稣的拯救又是通由他在十字架上的受难及复活实现的，所以在《新约》其他书卷，尤其在保罗书信中所说的福音，指的便是作为救主的耶稣本人和他在世上的工作，传扬耶稣基督的死与复活，其核心便是基督的救赎（罗 1：1—15，16—17；林前 15：1—4）。[①]

可见，在由西方神学支持的西方基督教中，“福音”是指耶稣基督降临人间来拯救人的好消息，那么这个好消息又来自于哪里呢？来自于上帝，只要你信仰上帝，上帝就会把这个好消息告诉你，从这个意义上来说，上帝就是福音，福音就是上帝，上帝是福音的化身。福音告诉你，耶稣基督可以来拯救你，如果你愿意接受耶稣基督

作为你的救主，那么请如是祷告：

亲爱的天父，创造宇宙万有的真神，我感谢你，感谢耶稣基督，固为爱我，降世为人，为我的罪死在十字架上，流血洗净我的不义，从死里复活，叫我得着你的生命。恳求天父赦免我一切的罪。我愿意接受主耶稣基督作我的救主和生命的主，管理我的一生，使我能享受你的恩典与慈爱，经历丰富有价值的人生。我这样祷告，是奉主耶稣基督的名求，阿们？[②]

从这个祷告中我们不难发现，耶稣基督对人的拯救，是指把人从无意义的空虚中拯救出来，从而让人感到自己活着是有价值有意义的而不至于去自杀，说得哲学些，耶稣基督的拯救就是给人生赋义，而说得文学些，耶稣基督的拯救就是夺下自杀者手中的刀，或者把这刀给藏起来，让想自杀的人找不到。说实在的，耶稣基督的这种拯救只适用于西方人，对中国人来说是毫无用处的，因为中国人是世界上唯一能够自我赋义的人或意义自足的人，他们从来不会感到人生是无意义的，从来不会感到空虚无聊，他们非常善于"自得其乐"[③]，有时甚至还以苦为乐[④]，这种人格特征再加上"身体发肤，受之父母，不可毁伤"[⑤]的儒家教诲，使得中国人从来不会因为感到人生空虚无聊人生无意义而自杀，他们偶尔选择自杀，也是缘于现实生活中的某种巨大压力，而且不到万不得已不到陷于绝对的生活困境，他们是不会自杀的，因为他们贪恋现世生活，热爱现世生命。[⑥]可见，中国人是用不着耶稣基督来告诉他现实的人生是有意义的，因为他们天生就知道这一点；中国人也用不着耶稣基督来给他指示一个遥远的天堂，因为他们认为天堂就在脚下而不可能在他处，于是乎专门为人生赋义并指引天堂之路的西方耶稣基督一来到中国就会失业，就会无事可干，就像一个水上救生员在陆地上英雄无用武之地一样，总之，中国人不需要西方耶稣基督的拯救，它所需要的是中国耶稣基督的拯救，那么，中国耶酥基督的拯救又是什么样子的呢？中国耶稣基督的拯救就是观世音菩萨"救苦救难"的那种拯救，就是对现实生活中所面临的各种内在和外在苦难的拯救，而不是对无意义人生的拯救，而不是填补人生空虚的拯救，且看中国耶稣基督在汉语《圣经》中如是说：

我将这些事告诉你们，只要叫你们在我里面有平安。在世上你们有苦难，但你们可以放心，我已经胜了世界。[①]

所谓"这些事"，就是中国耶稣基督（以下就直接称耶稣基督，就象直接称孔子而没有必要说"中国孔子"一样）"救苦救难"的事。因为耶稣基督能"救苦救难"，所以，那些有苦难的人，只要"在我里面"，也就是信仰我耶稣基 督，就会"有平安"，就"可以放心"地生活。 耶稣基督说"常在我里面的，我也常在他里面， 这人就多结果子"[②]，又说"你们若常在我里面， 我的话也常在你们里面，凡你们所愿意的，祈求 就给你们成就"[③]，这里的"果子"和"成就"都是指耶稣基督"救苦救难"的圣迹。在"四福音书"中，我们可以读到耶稣基督"救苦救难"的许多圣迹，对于这些圣迹，一一列举既不可能也没必要，不妨每一"福音书"各举一个例子，以斑窥豹。

《马太福音》9 章 27—29 节"两个盲人得医 治"：

耶稣从那里往前走，有两个瞎子跟着他，喊叫说，大卫的子孙，可怜我们吧。耶稣进了房 子，瞎子就来到他跟前，耶稣说，你们信我能作 这事吗？他们说，主阿，我们信。耶稣就摸他们 的眼睛，说，照着你们的信给你们成全了吧。他 们的眼睛就开了。

《马可福音》9 章 14—27 节"治好被污鬼附

身的孩子”：

耶稣到了门徒那里，看见有许多人围着他 们，又有文士和他们辩论。众人一见耶稣，都甚 希奇，就跑上去问他的安。耶稣问他们说，你们 和他们辩论的是什么。众人中间有一个人回答 说，夫子，我带了我的儿子到你这里来，他被哑 巴鬼附着。无论在哪里，鬼捉弄他，把他摔倒， 他就口中流沫，咬牙切齿，身体枯干，我请过你 的门徒把鬼赶出去，他们却是不能。耶稣说， 嗳，不信的世代阿，我在你们这里要到几时呢？ 我忍耐你们要到几时呢？把他带到我这里来吧。 他们就带了他来。他一见耶稣，鬼便叫他重重地 抽疯。倒在地上，翻来覆去，口中流沫。耶稣问 他父亲说，他得这病，有多少日子呢？回答说， 从小的时候。鬼屡次把他扔在火里，水里，要灭 他。你若能作什么，求你怜悯我们，帮助我们。 耶稣对他说，你若能信，在信的人，凡事都能。 孩子的父亲立时喊着说，我信。但我信不足，求 主帮助。耶稣看见众人都跑上来，就斥责那污 鬼，说，你这聋哑的鬼，我吩咐你从他里头出 来，再不要进去。那鬼喊叫，使孩子大大地抽了 一阵疯，就出来了。孩子好像死了一般，以致众 人多半说，他是死了。但耶稣拉着他的手，扶他 起来，他就站起来了。

《路加福音》7 章 11—16 节“使寡妇的儿子复 活”：

过了不多时，耶稣往一座城去，这城名叫拿因，他的门徒和极多的人与他同行。将近城门，有一个死人被抬出来。这人是他母亲独生的儿 子，他母亲又是寡妇。有城里的许多人同着寡妇 送殡。主看见那寡妇就怜悯她，对她说，不要 哭。于是进前按着杠，抬的人就站住了。耶稣 说，少年人，我吩咐你起来。那死人就坐起，并 且说话。耶稣便把他交给他母亲。

《约翰福音》6 章 3—13 节“耶稣使五千人吃 饱”：

耶稣上了山，和门徒一同坐在那里。那时犹太人的逾越节近了。耶稣举目看见许多人来，就对腓力说，我们从哪里买饼叫这些人吃呢？他说这话，是要试验腓力。他自己原知道要怎样行。腓力回答说，就是二十两银子的饼，叫他们各人吃一点，也是不够的。有一个门徒，就是西门彼得的兄弟安得烈，对耶稣说，在这里有一个孩 童，带着五个大麦饼，两条鱼。只是分给这许多 人，还算什么呢？耶稣说，你们叫众人坐下。原 来那地方的草多，众人就坐下。数目约有五千。 耶稣拿起饼来，祝谢了，就分给那坐着的人。分 鱼也是这样，都随着他们所要的。他们吃饱了， 耶稣对门徒说，把剩下的零碎，收拾起来，免得 有糟蹋的。他们便将那五个大麦饼的零碎，就是 众人吃了剩下的，收拾起来，装满了十二个篮 子。

“治病”、“驱鬼”、“使人复活”、“使人吃饱”，耶稣基督“救苦救难”的这四个圣迹不但分别摘自不同的“福音书”，而且也代表了不同的类型的“救苦救难”，而且在“四福书”中耶稣基督“救苦救难”的有些圣迹还在不同的表述下重复出现，如刚才提到的“使五千人吃饱”的圣迹，不但记载在《约翰福》中，而且在《马太福音》（14：13—21）、《马可福音》（6：30—44）和《路加福音》（9：10—17）中也都有记载；又“驱鬼”之圣迹，不但记载在《马可福音》中，而且在《马太福音》（17：14—21）和《路加福音》（9：37—43）中也都有记载，甚至在同一福音书中也有相同圣迹的记 载，如“两个盲人得医治”的圣迹在《马太福 音》中就出现了两次（9：27—29 和 20：29—34）——重复表明重要，重复强化主题，《四福音书》的主题就是耶稣基督的“救苦救难”，而所

谓的“福音”就是耶稣基督复活降临人间“救苦救难”的好消息，芸芸众生有苦难者只要信上帝，信上帝所带来的这个好消息，信耶稣基督，就能得着耶稣基督的拯救而出离苦难，而且耶稣基督的这种“救苦救难”在性质上与中国佛教中观音菩萨的“救苦救难”实在毫无二致，比如广为流传的《观世音菩萨灵感录》中记载着这样一件事，说：“齐国建安王生疮，念观世音菩萨名号，至诚不停的念，有一天晚上梦见大士（观世音亦称大士）亲手为他敷药，到了第二天一早疮就痊愈了。见到听到的人，无不惊异的相传为奇事，一时发信心的人不少”[①]，这与“四福音书”中耶稣基督“救苦救难”的那些圣迹（包括刚才所举的以及大量没举的）有什么两样吗？没有！

四、结语

我现在对宗教的认识是这样的：我们通常所说的佛教、基督教、道教、伊斯兰教等宗教，其实并不是宗教本身，而是宗教的不同表达方式。每一个民族自古迄今所本有的生活方式和生活习惯的总和才是宗教本身，才是真正的宗教，而且由于在人种、自然环境、历史发展等方面的差异，不同的民族有不同的宗教，不过，同一个民族的宗教既可以通过佛教来表达，也可以通过基督教来表达，同时还可以通过道教、伊斯兰教等其他宗教来表达，这就好比同一个题材的故事，既可以通过小说来表达，也可以通过绘画来表达，同时还可以通过舞蹈、电影等其他艺术形式来表达，尽管表达方式不一样，但它们所表达的内容却是一样的。在这样一种宗教观下，我们说，所谓的佛教中国化或中国佛教其实就是中国宗教以佛教的方式来表达，而所谓的基督教中国化或中国基督教其实就是中国宗教以基督教的方式来表达，从而其内容同是中国宗教的中国佛教和中国基督教便具有了异曲同工之妙，比如本文所探讨的中国佛教的“观音”和中国基督教的“福音”，它们都是与“救苦救难”有关的宗教关怀，而且它们所救的苦难都是中国式的苦难而不是西方式的苦难，即都是源于生活压力的苦难而不是源于生活空虚的苦难。正是在这个意义上，我们说中国佛教的“观音”和中国基督教的“福音”在“救苦救难”问题上构成了共鸣，同时也正是在这个共鸣中我清楚地听到了上帝对中国人的言说——上帝丝毫不差地按中国人的特性来言说中国基督教。自从听到上帝对中国人的言说，我就再也听不到上帝对西方人或其他民族人的言说了。如果有人不理解我在本文中所说的中国基督教，那么，这不是因为我说错了，而是因为他们没有或不愿意听到上帝对中国人的言说，而是因为他们更想听上帝对西方人的言说。如果说我有什么错，那就是我明目张胆地抄袭了上帝对中国人的言说，我作弊了。

在一次国际佛教学术研讨会上，“面对气势汹汹的学界，论证、考证达摩祖师是否有这样一个人，结果三分之一点五的学者认为历史上不存在有达摩这样一个禅宗人士，言之凿凿，雄辩无敌，文献、历史、传记、碑刻、归纳、演绎，搞得眼花缭乱，最后，主持法师来总结发言：‘达摩祖师与我们共在，你们的文献考据对于我们来讲也许并不重要，在成佛的路途上，在我们三世因果观念中，寺院也许就是个寄居的地方，当你们考据论证到全世界都关闭了寺院的时候，我们心中的世界还是佛陀的世界，我们的追求依然是我们的追求，我们不会改变’。”[①]法师这一番发自肺腑但非慷慨激昂的话肯定说得我们这些经常自以为是的学者顿时语塞，面面相觑，并且是至少是给了我一顿“当头棒喝”，让我警醒并反思：学者用学术方法能把宗教研究清楚吗？能够做到不“跑偏”吗？宗教本来就是用非学术的方

法建构起来的，而我们现在却要用学术的方法来起劲地研究它并经常声明把宗教研究清楚了，果真是这样的吗？我们论证了达摩的不存在，禅宗信徒就会听你的而不去供奉达摩了吗？我们论证了上帝的存在，非基督徒就会来信仰上帝了吗？事情远没有这么简单和线性！然而，我们学者又是不能放弃学术方法的，学者放弃学术方法就象运动员放弃锻炼，乃废人一个。面对宗教，我们学者能做和要做的应该是考察宗教究竟是用什么样的非学术方法建构起来的，而不是用学术方法来破坏宗教，比如，对于中国佛教，因为中国佛教早已用非学术的方法建构起来并巩固了，所以我们学者的任务就是要弄清楚建构中国佛教的非学术方法究竟是什么；而对于中国基督教，由于中国基督教还没有建构起来，还正在用非学术方法来建构自身，所以我们学者不要自作聪明去用学术方法来干扰它，不幸的是，今天以汹涌之势进入中国的相当发达的西方基督教学术偏偏在乐此不疲地做着这种干扰——这是中国基督教难以形成的根本原因。



以《圣经》的婚姻家庭观试析当代中国人的婚姻家庭状况

华南师范大学教授　　贺璋瑢

摘要：自改革开放以来，传统婚姻形态日益衰退，具体表现在家庭结构的变化和家庭的功能也越来越社会化。那么我们应该如何重新找回婚姻家庭的价值观呢？《圣经》不仅是一部宗教经典，其中也有包括婚姻家庭伦理在内的许多社会伦理的内容，如性爱的美善、婚姻的神圣、关于独身、离婚、以及夫妻的相处等。本篇文章讲借着圣经的教导，来解释人为什么要谈恋爱，婚姻的本质，离婚的条件，以及夫妻相处之道。

关键词：婚姻　离婚　夫妻　圣洁　家庭　丈夫　妻子

Abstract: Since the reform and opening up, the traditional marriage form is disappearing in two major ways. One is the structure of marriage and socialization of marriage ability. Thus, what could we get back the traditional value of the marriage? The <bible> is not only the book which talks about religion, but also talk about the many social ethic, such as , sexual, marriage, single, devoice. And presence of couples. In this article, according to the studies of bible, its will show that the reason why men and women should marry each, the principle of the marriage, the condition of devoice and how to deal with the marriage life.

三十年来的改革开放和社会变迁，使得中国人的婚姻家庭领域发生了很大的变化。在婚姻方面，这种变化主要表现在：婚姻的越来越开放化，各种伦理界限和风俗习惯一再被冲破。婚姻的私人性得到强调，人们不再看重法律认 可、社会舆论和社会承认。人们在结婚对象上的 一些禁忌也纷纷被打破，同性恋、老太太嫁小伙 子已不是什么新鲜事了。浪漫爱情式的情感不再 是婚姻的唯一基础，婚姻关系也不再是终身的承 诺，结婚、离婚、再婚，婚姻的不断振荡和整合重 组，是当今社会的一道新景观。在家庭领域，这 种变化主要表现在：一是家庭结构的变化，除了 核心家庭外，还有 AA 制家庭、丁克家庭、单身家 庭、周末家庭、空巢家庭、合同家庭、群居家 庭、虚拟家庭甚至人与动物组成的家庭等。二是 家庭的功能也越来越社会化，儿童教育、老人赡 养的功能很大程度上移交社会承担,就连像性、生 育、情感抚慰这样一些过去只在家庭中才能得以 实现的功能，现在也可以通过“一夜情”、“借 腹生子”、“网恋”等形式在家庭之外实现出 来。

上述变化说明：人们在婚姻家庭方面的伦理价值观念正在从一元走向多元，这体现出了社会正日益由封闭走向开放；不过，也应实事求是地看到，当代中国正处在一个历史转型时期，传统的婚姻家庭道德正日益式微，过度张扬的个性、追逐利益的功利意识使得许多人浮躁不安，这使得当代中国人的家庭伦理生活正面临巨大的道德困境。

婚姻家庭伦理的价值导向应如何定位?婚姻家庭内部人际关系的和谐程度与全社会的和谐程度之间的关系是怎样的？这些问题理应引起全社会的重视和思考。而《圣经》不仅是一部宗教经 典，其中也有包括婚姻家庭伦理在内的许多社会 伦理的内容，如性爱的美善、婚姻的神圣、关于 独身、离婚、以及夫妻的相处等，人们在阅读它 时既可以了解到基督教的婚姻家庭伦理，同时也 使得我们不得不对现代人的婚姻有一番审视和反 省……

一， 人为什么要恋爱结婚？

如今自愿独身过一辈子的人越来越多，越来越多的人不再把“男大当婚、女大当嫁”作为人生必须要完成的功课，不把恋爱与婚姻作为人生轨迹中一个必要的环节和必须经历的阶段。这使得独身男女的比例有所上升。抛开婚姻市场的性别比例失调是造成很多人、特别是穷困地区的男性终身未婚的因素外，大龄的青年单身白领、尤其是女白领独身的现象在大城市越来越普遍，如去年的一项调查发现北京的“剩女”居于全国之首，竟达 50 万之多。

人为什么要恋爱结婚？不可否认，性是婚姻的自然基础，满足性需求是人们结成婚姻、建立家庭的一个强烈的内在动因。孟

子与告子在讨论人性的时候，告子曰：“食色，性也。”这四个字言简意赅地表明了世上的男男女女对于性的需求，就如同吃饭一样，是人的本能和天性。孟子对此没有反驳，说明他认同告子所言。孟子也云：“好色，人之所欲。”他还说：“人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子则慕妻子。”可见圣人对性并不贬斥。

本来嘛，性爱是人的最本能的欲望之一，是贯穿人类全部需求层次的最为基本也最为重要的一种需求。同时，它又是人类生物性的最高境界，是灵与肉浑然一体的神圣需求。阅读《圣经》，人们在《圣经》中会惊奇地发现《旧约》中的《雅歌》有对两性之爱的讴歌与赞美。雅歌论爱，开宗明义就在书名说出来：爱是一首歌，而且是歌中的“雅”歌。希伯来语言中并没有最高级的形容词，而用“王中之王”来形容最伟大的王，“歌中之歌”来形容最伟大的歌。《雅歌》是“歌中的雅歌”，男女之间的爱不仅在《雅歌》中得到了最诗意的描述,而且《雅歌》中的许多篇章都有着性的暗示，表达了对性爱生活的渴求，如：

（新郎）…… 我妹子，

我新妇， 乃是关锁的园，

禁闭的井，封闭的泉源。

……

你是园中的泉，活水的井，

从黎巴嫩流下来的溪水。

（新娘） 北风啊，兴起！

南风啊，吹来！ 吹在我的园

内， 使其中的香气发出来。

愿我的良人进入自己园里，

吃他佳美的果子。

上述诗歌中的用词如“果园”、“井”等其实是女子性器官的隐晦表达。《雅歌》中充满俯拾皆是的性爱描写，难怪乎有人认为，“在写恋情的诗歌方面，全部古代诗作无出其右者，对于两性爱情表现的大胆，对于两性肉体美描写的露骨，比东西方古代的诗作都超过了。”值得注意的是：《雅歌》中大部分的对性爱的赞美和渴望是以女性的口吻发出。《雅歌》清晰地向人们显示：性爱是造物主所愿意的，因而是美善的。诗人还将这种性爱升华为一种追求永恒的美好与坚贞。

如 求你将我放在心上如印记，

带在你臂上如戳记；

因为爱情如死之坚强，

…… 爱情，众水不能熄灭， 大水也
不能淹没， 若有人拿家中所有的财
宝要换爱情， 就全被藐视。

《雅歌》以对话体的方式写成，这恰好表明了爱本来就是一种对话，是生命对生命的对话。历来的读者，都为《雅歌》中男女恋情的大胆表白而感到意外。十九世纪以前，人们常以寓意的方式来解经，以为《雅歌》或指神和以色列的关系，或指基督对教会的爱，但这显然不是将该作品收入希伯来圣经的人的想法。“对他们来说，上帝是万物的创造者，万物当中也包括性和各种人际关系。这样看来，这组情诗放在圣经里，就不比上帝与以色列民交往的故事显得更唐突了。”这就是为什么十九世纪以后越来越多的人倾向于把《雅歌》看成是关于“爱情”的诗篇。本来么，甜蜜的爱情与幸福的婚姻就是上帝给人在地上设立的天堂。

在此人们不得不提出一个疑问：难道独身的人就享受不到性爱生活的美善了吗？另外接踵而来的一个疑问是：如果真的没有性爱，生活就一定不美善了吗？当然，前一个疑问显得有点多余，在越来越开放的现代人中，独身的人不一定会禁欲，两者之间没有必然的联系。后一个疑问也显得有点多余，因为在《创世纪》中上帝造男造女是自有美意在其中的。

《创世纪》的第一章和第二章分别讲了两个上帝造人的故事。在第一个故事中，上帝同时造了男人和女人，经文是：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形象造男造女。”在第二个故事中，上帝先造了男人，然后才造女人。经文是：“耶和华神说：‘那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他……耶和华神使他沉睡，他就睡了；于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨造就一个女人，领她到那人跟前。那人说：‘这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人，因为她是从男人身上取出来的。”由此可见，第一，上帝了解亚当的孤单和需要，于是为他造一个配偶，但上帝不是直接地从泥土中造出夏娃，而是从亚当的身上取一根肋骨造夏娃，夏娃是亚当的“骨中骨，肉中肉”。这表明夏娃与亚当的生命是合一的，这个合一是肉体上、精神上以及灵性上的完完全全的合一。第二、男女在角色和功用上彼此互补。因为上帝的用意很清楚，“我要为他造一个配偶帮助他”。上帝要这个女人以伴侣的身份而不是别的什么身份来帮助男人，上帝造男造女的美意不言自明。

人们不仅要问：《圣经》中到底有没有对独身的肯定论述呢？当然有。在新约的《马太福 音》中，耶稣提到了独身问题，他认为独身是一

种“恩赐”，不是谁都可以有这种恩赐的。他说“这话不是人都能领受的，惟独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受，就可以领受。”耶稣在此说明了独身的三种可能性，即有的人生来是阉人，即指身体本有缺陷、完全性无能的人；有的人是因为人为原因而导致性无能的人；还有的是为天国即信仰的缘故自愿独身而不结婚的，如天主教的神父。显然，耶稣的回答并不说明他鼓励独身，因为独身实在不是一件容易之事，所以“惟独赐给谁，谁才能领受”。这既是个人的自由选择，也关乎个人对神的旨意的领会。

不过，耶稣却是独身，这似乎让人感到，有一种生活比家庭生活更重要和更高超，他的生活方式显然对日后天主教发展出独身守贞的传统有一定的影响，而他的教导或许也强化了这一点。即如他所说“人从死里复活，也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样。” “基督徒对死人复活和永生的盼望，成为一种新的概念，向当时社会普遍以生育为延续团体的观点挑战——而基督教也是在这样的社会中逐渐增长的。”

保罗在《哥林多前书》中也阐述了对独身与婚姻的看法与观点。简言之，即是：独身好过结婚，结婚好过通奸。他说：“我愿意众人像我一样；只是各人领受上帝的恩赐，一个是这样，一个是那样。我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”由此可见：保罗认为婚姻具有约束人们在婚姻之外的性行为、防止“淫乱”发生的功效。他没有提到孩子，也许在其看来，婚姻的生物目的无关紧要，婚姻的目的就在于使那些软弱的人免受诱惑。保罗在此没有回避男女情欲的问题，不管怎样，嫁娶总比情欲无着无落为好。婚姻总是好过通奸和淫乱，婚姻内的性关系是一条满足人的性欲的合法出路，它为男女之间的性生活提供了合法性。换言之，婚姻是对肉体软弱性的合理合法的退让。这说明婚姻本身包含了对性关系的某种规范和禁忌。性生活的社会调节功能与婚姻制度的形成和演变具有密不可分的关系。可见，人不一定非要结婚，如果一个人有坚强的意志和信念，那么就像保罗一样过独身的禁欲生活也未尝不可，把灵魂献给上帝；如果自知定力不够，那么就过一种有道德的婚姻生活。

二、婚姻的本质 无庸讳言，如今是爱情可以与婚姻分离；情

人可以公开；妻子可以与第三者、第四者、N 个者并存；男色消费女色，女色也同样可以消费男色；可以试婚也可以试离婚；不仅可以“性交”、还可以“网交”。凡此种种，不一而足，人们对婚恋关系的宽容越来越开放，离婚率因之呈逐年上升的趋势。

勿庸置疑，社会单一的生存价值观，就是让整个社会的人遵循一种模式生存，正如上个世纪的阶级斗争和政治运动不断的年代，谁都不愿意

倒回去过那样的日子，因为那不是文明的标志。或许眼下的独身、单亲家庭、同居、老夫少妻、熟女少男恋、隔辈夫妻、甚至同性恋较以前多了，人们表达、渲泄情感的方式也比过去更多更复杂更让人不可思议，但这未尝不是社会进步的标志。它毕竟在一定程度上反映了今天的人们更加注重真实，注重情感和婚姻的质量，追求身心合一、肉灵融合。比起从前那种许许多多没有爱的“凑合”的婚姻是一种时代的进步。

但是，人们真的可以心安理得地享受这种时代的“进步”而不反思吗？对每个人而言，婚姻的本质究竟是什么呢？诚然，婚姻只是臻达幸福生活的手段，如果没有幸福快乐的生活，婚姻也就失去了意义。那么怎么保证婚姻这条船能够载着人驶向幸福生活的彼岸呢？

从《创世记》中人们可以清楚地看到，最初男人和女人的结合是上帝的安排，是出自上帝的心意和直接参与，而且神是独自为亚当预备配偶（亚当当时正在沉睡）。当神把夏娃领到亚当面前时，当亚当欣然接受神赐给他的配偶夏娃后，紧接着的经文是：“因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”这就是基督教坚持一夫一妻制的婚姻制度的根据和基础。在亚伯拉罕、以撒、雅各等生活的“族长时代”，不乏族长们的纳妾故事，但随着时代的变迁，随着希伯来人逐渐从游牧生活转为定居的农业生活以及律法对一夫一妻制的提倡，到王国时期希伯来人的大家庭制度逐渐瓦解，一夫一妻制的小家庭已成为普遍模式。而基督教无论是天主教还是新教，都强调和坚持一夫一妻制的婚姻制度。

圣经中把婚姻理解为一种“盟约”的关系，这种关系有平面与垂直的两层意义：就平面关系而言，亚当与夏娃彼此相连；就垂直关系而言，此盟约使作为伴侣的亚当与夏娃一起与神相连，神是他们婚姻的基石与保障。而且，在古代世 界，盟约也是把关系扩展至自然的血缘关系以外 的有效方法。若细细咀嚼“人要离开父母，与妻 子连合，二人成为一体”的话语，似有深意。婚 姻显然是基于“离开”、“连合”及“成为一 体”。“离开”——不但就人心理上的独立而 言，更涉及到组成一个独立的新的经济共同体， 绝非包含抛弃父母之意，它以一种关系（丈夫/妻 子）取代了另一种关系（父母/子女），所以男女 均要离开父母另组新家。

“离开”与“连合”不可分，“连合”是指男女双方的委身相许，这是婚姻中的一个庄严的承诺，这种承诺只可在长久一生的关系中表达出来。而“成为一体”当然是指夫妻在身体、情感与社会等方面、在生活、生命等各个层面中的全面的相互结合，这种“成为一体”如同保罗所说“是极大的奥秘”，其中必有神的祝福。被成为一体的夫妻拥有的不再是某个男人或某个女人的个体的生命，而是已成为一体的生命。他们不再是两个分开的人，而是一个完整统一的人。他们要共同承担他们生命旅程中所有的苦难与悲伤，也共同分享他们生命旅程中所有的幸福与快乐，

这也许就是婚姻的本质。 也正因为如此，旧约中的先知们经常把神和他的子民的关系用婚姻来做比喻。对其而言，用丈夫与妻子的关系来比喻神和以色列的关系是最好不过的了。先知们还指出：神圣盟约的特征，类似于丈夫和妻子之间的盟约：即坚贞不移的爱，相互的体贴关怀，苦乐与共。正因为婚姻是神为人设立的，是神圣的，所以中世纪西欧教会在宣扬禁欲主义的同时，也没有否认婚姻的神圣性，婚礼因而成为七大圣事之一。

三、关于离婚 既然婚姻如此神圣，那么《圣经》又如何看待离婚之事呢？婚姻既是出自神的心意，而婚姻的瓦解自然是背离了神的心意，因而离婚是神所不喜欢的，但也不是绝对不允许的，《圣经》对于离婚之事持谨慎的具体事情具体分析、灵活处理的态度。

旧约中的《申命记》是希伯来人律法的具体阐述，其中有一段经文是关于离婚理由的论述。“人若娶妻以后，见她有什么不合理的事，不喜悦她，就可以写休书交在她手中，打发她离开夫家。妇人离开夫家以后，可以去嫁别人。后夫若恨恶她，写休书交在她手中，打发她离开夫家，或是娶她为妻的后夫死了，打发她去的前夫不可在妇人玷污之后再娶她为妻，因为这是耶和华所恨恶的。不可使耶和华你神所赐为业之地被玷污了。”与希伯来人邻近的民族相比，希伯来人对于休妻是慎重的，他们认为休妻只有口头声明还不够，还必须见诸文字，休书一般由女方保管。上述经文中有几点值得注意：其一，律法并非赞同离婚，只是说，如果一个人休了妻子，如果他给了她休书（给休书是为了慎重起见，即必须有书面的明确理由），如果她离开他而再婚，如果她第二任丈夫又将她休了，或第二任丈夫死了，那么她的第一任丈夫不可以再娶她。而为什么她的第一任丈夫不可以再娶她？这段经文中有个关键的词，即“玷污”，而“玷污”，是一个贞洁问题，古代的人不管是哪个民族通常都很看重女人的贞洁，所以娶她为妻的后夫死了，打发她去的前夫不可再娶回她，因为这既是耶和华所恨恶的，也为当时人的重贞洁的普遍观念所难以接受。

其二，不仅离婚不被鼓励，《旧约》中还明确地表示了耶和华恨恶离婚，如：“耶和华以色列的神说：‘休妻的事和以强暴待妻的人都是我所恨恶的。’”但如果有理由的话，也不是不 可。这个理由即是丈夫见妻子“有什么不合理的 事”，这个不合理的事一定不是指妻子犯奸淫， 因为犯奸淫在当时的希伯来社会是犯死罪，而非 离婚的理由，律法关于这一点是很清楚的。如 “若遇见人与有丈夫的妇人行淫，就要将奸夫、 淫妇一并治死……若有处女已经许配丈夫，有人 在城里遇见她，与她行淫，你们就要把这二人带 到本城门，用石头打死，女子是因为虽在城里却 没有喊叫；男子是因为玷污别人的妻……若有男 子在田野遇见已经许配人的女子，强与她行淫，

只要将那男子治死，但不可办女子……女子喊叫并无人救她。”可见，通奸与强奸是有区别的，女子若是通奸，必被治死；若是遭人强奸，则看她有无反抗。有学者认为“有什么不合理的事”或许是指男女之间有些不合规矩的事，但尚未达到犯奸淫的地步。或许是指妻子引起丈夫的不快的任何过失等。更或许是妻子不能生育等。

丈夫虽有离婚的权利，但这种特权并非毫无限制。《申命记》具体规定以下几种情况不允许离婚。一种情况是丈夫诬告妻子婚前不贞，是不允许离婚的。“人若娶妻，与她同房之后恨恶 她，信口说她，将丑名加在她身上……女子的父 母就要把女子贞洁的凭据拿出来，带到本城门长 老那里……父母就把那布铺在本城的长老面前。 本城的长老要拿住那人惩治他，并要罚他一百舍 客勒银子，给女子的父亲，因为他将丑名加在以 色列的一个处女身上。女子仍作他的妻，终身不 可休她。”

还有一种情况是男子与被他强奸过的女子结婚，也不能离婚。“若有男子遇见没有许配人的处女，抓住她与她行淫，被人看见，这男子就要拿五十舍客勒银子给女子的父亲，因他玷污了这女子，就要娶她为妻，终身不可休她。”上述规定用我们今天的话来讲，也许可以被视为保护女性权益的明文规定。因为按照当时习俗，一个未婚女子若被奸污，就难以找到丈夫，故此犯事的男人就一定得负起责任。

从上述旧约经文内容中不难看出希伯来人对于婚姻之外的性关系即行淫之类的事深恶痛绝。摩西十诫中的第七诫就是“不可奸淫”。一代君王大卫在奸淫拔示巴、并设计杀害其丈夫乌利亚、同时犯了奸淫与杀人罪后，也难逃上帝的惩治。“耶和华如此说：‘我必从你家中兴起祸患攻击你，我必在你眼前把你的妃嫔赐给别人……你在暗中行这事，我却要在以色列众人面前、日光之下、报应你。”

在《新约》中，耶稣明确地斥责奸淫，反对离婚。《马太福音》与《马可福音》中均记载有几位法利赛人拿“人无论什么缘故都可以休妻 吗”这个问题来试探耶稣，耶稣则明确表明了他 对“休妻”的反对态度。他追溯神起初造男造女 的原旨，强调“人要离开父母，与妻子连合，二 人成为一体……既然如此，夫妻不再是两个人， 乃是一体的了。所以，上帝配合的，人不能分 开。”法利赛人争辩说：“这样，摩西为什么吩 咐给妻子休书，就可以休她呢？”耶稣则回答 说：“摩西因为你们的心硬，所以许你们休妻， 但起初并不是这样。”言下之意，摩西的原意也 不是赞成、鼓励人休妻，而是因为人们的心硬而 不得不采取一个变通和程序的方法。耶稣还接着 说，“我告诉你们，凡休妻另娶的，若不是为淫 乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇 人，也是犯奸淫了。”显然，那些与耶稣争辩的 法利赛人是把注意力放在“离婚的原因”和“需 要证书”那个层面，而耶稣则提醒人注意起初上 帝创造的原意。在耶稣看来，夫妻的结合是上帝

的旨意，那么离婚当然是有悖于上帝的旨意，是对“二人成为一体”的背弃。

除了妻子犯淫乱这一例外，耶稣否定了犹太律法中其它休妻的理由。凡休妻另娶的就是犯了奸淫罪。耶稣说，“凡休妻另娶的，就是犯奸 淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是 犯奸淫了。”注意，耶稣在这里不只是说“休 妻”（离婚），而是把“另娶”与“休妻”并 列。“休妻”和“另娶”看上去是两件事，实际 上它们是紧密相连。耶稣不止反对那些轻率离婚 的人，他更反对喜新厌旧抛弃妻子的人，无故离 婚或喜新而离婚在他看来都不可取。在这段话 中，耶稣既表达了对男子随意休妻的谴责，也表 达了对女子随意另嫁的反对，这正说明了耶稣在 婚姻问题上的一贯立场和同一标准，也说明了耶 稣在婚姻问题上所持的严肃态度。

不仅如此，耶稣还把“犯奸淫”的概念加以延伸，在他看来，“犯奸淫”不仅体现在人离婚的行为中，还体现在人的心思意念中。耶稣说：“你们听见有话说：不可奸淫。只是我告诉你 们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她 犯奸淫了。”耶稣在论到“能污秽人的东西”时 说，“惟独出口的，是从心里发出来的，这才污 秽人。因为从心里发出来的，有恶念、凶杀、奸 淫、苟合、偷盗、妄证、谤讟。这都是污秽人 的。”耶稣在此强调的也是从心里发出来的污秽 罪恶的欲念。“不可奸淫”本是摩西十诫之一，这条诫律是对人的行为的约束；而耶稣认为，只要动了“淫念”就是“犯奸淫”，因此仅仅约束行为是不够的，还要约束人的心思意念。耶稣把善从外在行为归诸到内心动机，这更说明了耶稣在婚姻问题上所持的严肃态度，他甚至禁止男人对女人有淫念，是针对男人卑下的动机与心思意念。耶稣并没有警告女人对男人动淫念，因为这在那个时代是不可想象的，所以耶稣在当时以男性为中心的社会，极为憎恨男人对女性的凌辱，于是毫不客气地指斥那些不尊重女性的男人。

保罗在其书信中也明确地表示了他对离婚的不赞成。他说：“至于那已经嫁娶的，我吩咐他们；其实不是我吩咐，乃是主吩咐说：‘妻子不可离开丈夫，若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。丈夫也不可离弃妻子。”注意：保罗在此特别强调“其实不是我吩咐，乃是主吩咐 说：妻子不可离开丈夫……丈夫也不可离弃妻 子。”这就强调了夫妻任何一方都不可主动离 婚，强调了夫妇间的忠诚与婚姻的神圣性。

保罗还说：“丈夫活着的时候，妻子是被约束的；丈夫若死了，妻子就可以自由，随意再嫁，”又如“就如女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束；丈夫若死了，就脱离了丈夫的律法。所以丈夫活着，她若归入别人，便叫淫妇；丈夫若死了，她就脱离了丈夫的律法，虽然归入别人，也不是淫妇。”显然，只是在丈夫死了 后，作妻子的才有“随意再嫁”与“归入别人” 的权利。在保罗所处的罗马帝国道德风尚之败坏日甚一日之时，他强调夫妇间的忠诚与婚姻的神

圣性，这就特别使得基督徒对夫妻关系以及婚姻的处理不同于一般的世俗之人。

尽管保罗倾向于教内婚，因为这有利于同是基督徒的夫妻双方的协调与沟通，如果一方是基督徒，另一方不是，该怎么办呢？保罗的回答 是：“倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情愿和 他同住，他就不要离弃妻子。妻子有不信的丈 夫，丈夫也情愿和她同住，她就不要离弃丈夫。 因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信 的妻子就因着丈夫成了圣洁。不然，你们的儿女 就不洁净，但如今他们是圣洁的了。”显然，保 罗认为不信的一方可因配偶成为圣洁，他们的儿 女也是圣洁的了。保罗的这一番话有其针对性， 当基督教逐渐传开之后，基督徒与非基督徒的婚 姻是个普遍现象，保罗在此强调的还是夫妻二人 的彼此尊重，不离不弃，夫妻之间的信仰不一致 不能成为夫妻之间分手的理由，不管是丈夫还是 妻子，信的都可以使不信的成为圣洁。他劝勉在 家庭中已信者应关心未信者的皈依与得救，而不 是简单地采取夫妻因为信仰的不同就散伙的做 法，他说：“你这作妻子的，怎么知道不能救你 的丈夫呢？你这作丈夫的，怎么知道不能救你的 妻子呢？”当然，保罗也认为婚姻的关系不可勉 强，尤其是一方信了主，而另一方不信的人主动 坚持要求离去的话，在这种情况下，离婚也是不 得已的选择。所以保罗接着又说：“倘若那不信 的人要离去，就由他离去吧！无论是弟兄，是姐 妹，遇着这样的事都不必拘束。”

四、夫妻的相处之道 如今的人们更为看重

家庭内部男女的平等，

而且这种“平等”的要求使得各成员的价值观念开始更多地向个人倾斜，家庭伦理观念似乎从“家庭本位”向“个人本位”转移，这使得夫妻之间的相处变得不那么容易了，除了真正的感情破裂外，因为家庭琐事互不相让而导致的离婚也越来越多，有人专门统计，婚姻中常说的七年之痒已缩短为如今的三年之痒，尤其是年轻人中这种现象更为普遍。人们似乎越来越不知道夫妻之间的相处之道了。

《圣经》中对于夫妻的相处之道有许多论述，尤其在《新约》保罗的书信中一再提及夫妻的相处之道。保罗在《以弗所书》中，对于夫妻关系，以耶稣与教会的关系相比照，明确提出了“彼此顺服”、基督徒的家庭生活应按基督的爱来塑成的观点。他说，“又当存敬畏基督的心，彼此顺服。你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头，他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水借着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是他身上的肢

体。为这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。然而你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样。妻子也当敬重她的丈夫。”

保罗这段话中，引人注目地有以下几点：其一，妻子和丈夫的“彼此顺服”。保罗在此强 调，夫妻双方尽管有不同的“顺服”方式，但彼 此顺服是上帝的命令。既然是上帝的命令，它就 含有神圣性与绝对性，是“非得如此”而不是 “理应如此”。

其二，妻子和丈夫彼此如何相互“顺服”？保罗以耶稣与教会的关系作比喻来予以阐释。就妻子而言，顺服丈夫，当“如同顺服主”，此处的顺服不等于臣服，而是一种心甘情愿的出于内心的渴慕与自然流露，而且妻子“顺服”丈夫的标准或比照，是以教会顺服基督作标准或作比 照，即“教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事 顺服丈夫。”就丈夫而言，顺服妻子，当“如基 督爱教会，为教会舍己，”简言之，丈夫应像耶 稣一样有牺牲的精神。耶稣爱教会，为教会舍 命，他这样做并不是为使教会服从他，而是要使 教会成为荣耀、美好和纯洁的教会。这是丈夫们 应效仿的。因而丈夫顺服妻子的标准，是要做到 像耶稣一样完全地谦卑，并有舍己的爱。耶稣曾 说过，“你们中间谁愿为大，就必做你们的用 人；谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子 来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”耶稣从不为自己求什么，他“反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式；既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”可以说，彼此顺服的生活是建立在耶稣伟大的榜样上。只有这样的彼此顺服，才能使两个不完全的人和谐地生活在一起，使婚姻持久与幸福。由此看来，保罗的“彼此顺服”有其深刻的道理。正如他所言，这是个“极大的奥秘”。应指出的是，在保罗所生活的时代，也许妻子顺服丈夫本是习以为常之事，但要求丈夫爱妻子像爱自己的身子一样，且有舍己的爱，且总是保养顾惜，则不多见。这在当时不能不说是一个“大胆”与“有创意”的主张。

其三，如何理解“头”与“身”的关系，保罗明确讲“丈夫是妻子的头”，无疑，“身”是听“头”指挥的。保罗将丈夫喻为头、妻子喻为“身”，这与柏拉图将男人与理性相连，女人与身体相连的观点或许有类似之处，如果我们了解保罗对希腊罗马文化的了解及对犹太教的精通，就会明白保罗说这番话很自然。不过，保罗强调头与身的一体性，如同基督与教会的一体性一 样。这说明男人作头并不表示男女之间的不平 等，恰恰相反，作头必须与平等相符，因为男女 之间的平等，就如同圣父与圣子是平等的一样。 值得注意的是；保罗在这段话中用了两个例子来 说明“头”与“身”的关系，第一个例子是基督 对他的身体——教会的态度；第二个例子是人出 于自然本能对自己身体的保养顾惜。从第一个例

子来看，“丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头；他又是教会全体的救主”，基督教中常把基督与教会的关系比喻成新郎与新娘的关系，虽然基督是教会的头，但他爱教会有如爱自己的新娘，他“为教会舍己，要用水借着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”由此可见，基督作教会之头最重要的本质，是对她的牺牲之爱而不是对她的统治。

从第二个例子来看，“丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因为我们是他身上的肢体。”“肢体”二字更是说明了“头”与“身”的不可分，这儿很明显地有旧约中夫妻“二人成为一体”的意思在里面。而“保养顾惜”的词更是有珍视与爱惜的含义。结合上下文来看，保罗在此所用的一些词都有比较深刻的涵义。由此可见，丈夫作妻子之头最重要的含义不是对妻子的统治与控制，而是含有对妻子的照顾与责任，含有对妻子的舍己的爱，如此才能称作“像基督一样。”由此可见保罗将夫妻关系理解为“头”与“身”的关系，其主旨仍是强调彼此的顺服、爱与不可分离性。

保罗在《彼得前书》中，也提到了“彼此顺服”，经文是：“你们作妻子的要顺服自己的丈夫，这样，若有不信从道理的丈夫，他们虽然不听道，也可以因妻子的品行被感化过来，这正是因看见你们有贞节的品行和敬畏的心。你们不要以外面的辫头发、戴金饰、穿美衣为妆饰，只要以里面存着长久温柔、安静的心为妆饰，这在神面前是极宝贵的。因为古时仰赖神的圣洁妇人，正是以此为妆饰，顺服自己的丈夫，就如撒拉听从亚伯拉罕，称他为主。……你们作丈夫的也要按情理和妻子同住，因她比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她，这样，便叫你们的祷告没有阻碍。”在这段经文中，作者以亚伯拉罕的妻子撒拉为例说明女性的美不在于外表而在于内在的长久温柔与安静的心及对丈夫的顺服和尊重，具有这样“品行”的妻子最终能“感化”不听道的丈夫。与此同时，做丈夫的也要体恤自己的妻子，因为夫妇是“一同承受生命之恩”。注意：这段经文中的“因她比你软弱”这句话，在希腊文的原文中，“软弱”一词原为“精美的瓶子”，可见作者在此并不含有贬低女性之意，也许正因为“瓶子”的精美与高贵，才需要特别的精心呵护。丈夫若是如此对待自己的妻子，其祷告才会没有阻碍；反之，其祷告不会蒙神悦纳。保罗不止一次地提到男人要随处祷告，女人要圣洁自守，如“我愿男人无忿怒，无争论，举起圣洁的手，随处祷告。又愿女人廉耻、自守，以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰，只要有善行，这才与自称是敬神的女人相宜。”保罗在此对丈夫和妻子都提出了要求，但他好像尤为强调女人的妆饰和衣着及仪态上的端庄、沉静和温良。从保罗关于妻子与丈夫相处之道的上述言语中，我们

可以体会到保罗对婚姻持比较严肃认真的态度，他不仅强调丈夫与妻子之间的“彼此顺服”，更强调婚姻带给人的是生命境界内在的丰盈和升华。

近年来，在关于和谐社会的讨论中，人们常提及两个方面的和谐，一是人与自然的和谐；二是人与社会(人与人)的和谐。而婚姻家庭的和谐当然也是人与社会即人与人的和谐的一个组成部分。换言之，构建和谐婚姻家庭与构建和谐社会具有目标指向上的一致性。尽管如本文开头所指出的现在中国人的婚姻家庭领域正在发生一些变化，但在大部分中国人的家庭生活中,幸福仍是家庭生活追求的主要目标。如零点公司曾针对包括沈阳、北京、上海、广州、武汉、成都和西安 7 城 市 1888 名 18～60 岁常住居民进行的一项调查显 示：婚姻家庭逐渐成为现代男人人生价值的重心，家庭美满幸福已经成了众多男性的首选；而在女人心目中，家人健康最为重要，家庭幸福美满最值得骄傲。这说明，现代人的婚姻家庭观虽在急速发展的社会中悄然发生着变化，但也延续了传统模式。



虽然旧约和新约时代人们的社会生活离我们已经很遥远了，但从《圣经》中的字里行间人们还是不难体味到其对婚姻的神圣意义的理解，不难发现其对爱情与婚姻的一种既现实又合理的灵活态度，《圣经》是否也可以为我们和谐社会的婚姻家庭伦理的道德建设提供宝贵的思想资源呢……

Religion and U.S. Foreign Policy

An interview with Dr. Carol Lee Hamrin

Dr. Carol Lee Hamrin

Background: Arol Lee Hamrin is an independent author, speaker and consultant for nonprofit organizations supporting the growth of China's Third Sector. With a Ph.D. in comparative world history, and twenty-five years as a senior Research Specialist at the Department of State, Dr. Hamrin provides a long-term perspective on the remarkable transformation underway in China. Her special expertise is analysis of the way economic dynamics drive changes in society, culture and religion, and the implications for China and the world. Dr. Hamrin earned the Public Justice Leadership Award for outstanding public service in 2003, and the Secretary of State's Career Achievement Award in 2000. She has taught in D.C. - area graduate schools since 1980.

关键词：政治 文化 宗教 美国 中国

背景介绍：Arol lee Hamrin 是一位独立作家，演说家，并为支持中国的第三部门做顾问。Hamrin 教授在世界历史学获得博士学位，并在美国州政府担任资深研究员有 25 年。在中国明显转变的过程中，她提供了一个长远的计划。她的特长是分析经济如何改变社会，文化和宗教对中国以及全世界的影响。Hamrin 教授在 2003 由于她在公共事业的 卓越表现，获得公共领袖奖，并且在 2000 获得过杰出州议员奖。她自从 1980 年就一直在
华盛顿教研究生。

Q1. How does religion affect Sino-US foreign policy?

From the 1970s to '80s, American foreign policy was shaped by the cold-war mentality, which focused on geo-politics and the military balance of power. Culture and religion were rarely mentioned. In 1976-1980, during President Jimmy Carter's first term, the U.S. government started to pay more attention to human rights issues, and the State Department was required to report annually on conditions around the world. Carter asked Deng Xiaoping to allow printing of the Bible, to re-open churches, and to allow the return of missionaries to China. Deng agreed to the first two requests, but not the third. China's religious toleration thus played an important part in the normalization of relations with America. But in the era of globalization after the cold war, the Sino-US relationship deteriorated on this front.

This had much to do with the growing involvement in global politics in the 1990s by American evangelical Protestants. Whereas they first had focused earlier on domestic political issues, some of those issues became internationalized and evangelicals themselves got more involved in travel, work and missions overseas. IRFA is primarily a product of evangelicals' lobbying. While their concerns were worldwide, China became a target of criticism during the 1992 U.S. election campaign, which raised the question of whether China should maintain MFN status and enter the WTO.

In order to avoid a trade war with China, President Clinton re-named MFN as NTR (normal trade relations) and set up alternative mechanisms to monitor human rights issues in China, including the CECC. By 1997-98, improvements in China and new mechanisms for addressing religious freedom issues eased tensions. Under President Clinton and President Jiang Zemin, the two sides promoted the establishment of Sino-US human rights dialogue, and Jiang Zemin invited the White House to sponsor a visit to China by three prominent religious leaders in early 1998. Clinton and Jiang exchanged state visits, and the Sino-US relationship seemed headed for a brighter future. Unfortunately, China's bans on political dissent and on Falungong and other sects in 1998-99 cast a shadow over cooperation, and the following dialogues on human rights and religion were intermittent and largely ineffectual.

Q2: What is religious freedom? What is the significance for America to promote religious freedom? In China we understand we can worship any god or goddess, but only if this doesn't hinder the social order. This is religious freedom with limits. What is the relationship between religion and human rights?

Religious freedom is closely related to other basic human rights, especially freedom of the press and association. As Secretary Clinton has put it, "it is also about the right of people to think what they want, say what they think, and come together in fellowship without the state looking over their shoulder." I think it is important to use international, not just American or Chinese definitions, such as those spelled out in the "Declaration on the Elimination of all forms of Intolerance and Discrimination based on Religion or Belief (1981)," which both the U.S. and China have signed. Here, the term used is "freedom of religion and belief" (sometimes called "freedom of conscience"). These terms help us understand that the freedom to believe something in your mind is not enough; only when you can speak or write about it or meet with others to practice your belief do you have freedom. This is why some believe that the manifestation of religious belief should be considered the "first" among the basic human rights.

I think it is unfortunate that when the U.S. and China began official dialogue on these issues, human rights and religion were separated and often IRF was treated as secondary to the others. I think they should be combined so that the indivisible interrelationships are very clear.

Q3: China has been designated as CPC ever since 1999 when the first IRF report was released by DOS. Do Americans know that each year when China is designated as CPC it always arouses the aversion of Chinese people?

I'm very aware that many Chinese people think that the report is aimed at China, and is just one part of a larger U.S. conspiracy against China. In fact, the report is required by law to cover every country using international standards and definitions, not singling China out. China is only one of the 190 countries that the report assesses.

Q4: Each year the IRF report has repeatedly ac-

cused China for its persecution of Falungong, but we understand that Falungong is an evil cult.

I think the problem lies in that Americans see that the Chinese government handles issues like Falungong with administrative rather than legal means, and has suppressed all other “cults” since 1999 as defined by Chinese not international standards. The United States like all countries also has the problem of suspicious spiritual groups that may harm society, but the government tries to address the problem with legal means and is criticized if they don’t. There was widespread national controversy when police suppression of the “Branch Davidians” in Waco Texas in 1993 caused over 80 deaths.

The legal definition of religion in China is quite narrow; only five major global religions have legal status, not even Eastern Orthodoxy, Hinduism or the Mormon faith. Some sects are considered elsewhere to be "New Religious Movements (NRMs),” not necessarily evil cults. As long as they do not violate the law, they are allowed to practice. Since there is no clear-cut world-class definition for religion in China, the police system has strong power to define what is legal and what is illegal, resulting in the abuse of power and religious persecution.

Q5: The IRF report often blames China for abuses of religious freedom in Tibet, but in our mind, Tibet is clearly a political issue, not just a religious issue.

You are right, the Dalai Lama traditionally has been a political as well as religious leader, and that does complicate things far more than most Americans realize. For Tibetans, the Dalai Lama’s spiritual roleis central to their local cultural identity and spiritual and emotional wellbeing, and perhaps many Chinese don’t understand how important that is. Meanwhile, he is very popular among young people in the United States, because he preaches a philosophy of love, peace and environmental concern. But most Americans do not know the complicated mixing of religion and politics in Tibet, or the history of CIA secret intervention in Tibet. While the Dalai Lama does not advocate for independence in Tibet, and uses the word “autonomy” instead, there is a huge gap between the two sides over technicalities, including the geographic designation of “Tibet” and legal definitions of autonomy, which require serious dialogue and negotiation.

Q6: Do you think religious freedom in China has improved over the years?

The Chinese government has adjusted its policy on religion several times, shifting from political-ideological suppression to regulation by the government. The narrowly-defined, authorized “patriotic” organizations have gained the most freedom of operation. Through the 1990s, the government regulated appointments of leaders and places for gatherings but didn’t interfere with the content of belief, expecting religion to gradually diminish. But since 2000, the government has been more interventionist, sponsoring “theological reconstruction movements” in each authorized religion, which requires revising doctrines to make religion serve the state, and using police as well as religious affairs channels to enforce the rules against other groups. They also have become more restrictive since 2005 of the for- eign ties of religious (and other nonprofit) organiza- tions – contrary to more open trends in the economy or academia. Unregistered groups are labeled as potential threats to state security. So while religious practice continues to grow at the grassroots, and there is less social discrimination against believers, religious policy remains quite restricting.

Q7: Do you know that many Chinese regard the United States promotion of international religious freedom as a kind of cultural imperialism?

I would address accusations of cultural imperialism in this way. America emphasizes individualism. We believe the interests of individuals and minority groups are very important on the assumption that if their interests are protected, then those of the majority automatically would be safe. China tends to stress the interests of the Han majority over those of minorities – ethnic groups and religious believers. So Americans focus on pressing China to allow minorities the right to believe and practice what they like, not on trying to make China into a Christian nation or promoting separatism.

Q8: Why does the religious report assess almost all countries in the world but with the exception of America?

This is because IRFA is mandated by Congress as a foreign policy act, and it is not the duty of the State Department (for foreign, not domestic affairs) to

assess the religious situation in the US. Meanwhile, the format of the report is fixed by law and focuses on details of abuses of human rights. There is little space allowed to address improvements in religious freedom in any detail, only an overview in the preface. This contributes to an impression that the United States believes it is perfect in its religious situation.

Q9: What impact does the 9/11 event have upon US foreign policy?

After 911, it became obvious to the world that religion-based terrorism poses a threat to national and international security. Religious freedom thus became directly connected for the first time with American national security policy. The impression grew that religion is a negative thing, despite some scholars and religious leaders pointing out how freedom of religion can be a positive tool to counter terrorism.

Q10: With the passage of IRFA in 1998, religion was formally institutionalized into American foreign policy, with two agencies established. One is the IRF office in the State Department, the other USCIRF. How do you evaluate their more than 10 years of work?

The act also created an Ambassador-at-Large for IRF, whose work is supported by the office. Because this was so new, many traditional officers in the State Department worried that religious issues might impact adversely on bilateral relations with its allies and trading partners. So the office was put under the control of DRL, rather than directly under the Secretary of State. This has tended to limit the authority and influence of the Ambassador, the office, and the issue itself.

USCIRF is not a government agency and has no real power, with its mandate limited to advising the President, Secretary of State and Congress. But they have a large budget, actually more than IRF office or even the entire DRL bureau. Being a monitoring body, USCIRF tends toward critical thinking; the longer the list of CPC countries, the better. However, the approach hasn't produced much positive effect on the actual behavior of other countries.

Q11: Will the reelection of President Obama affect promotion of religious freedom?

During the election campaign, there was little attention given to religion in general, or IRF in particular, whether by the media or either candidate. I think the background of the candidates had much to do with this. While Obama is a Christian, he was closely associated in his early career with an African-American pastor in Chicago, who is viewed by many as politically radical and even anti-American, so Obama is better off avoiding the issue. Romney also tried to avoid referring to his Mormon identity, so as not to provoke suspicion or dislike from some Christians. Of course, if Romney had been elected, perhaps he might have been more active in promoting religious freedom, as Mormons are quite active in missions around the world. So far, since the election, the signs point to a second Obama term focused on domestic issues, not foreign affairs. I'm not sure what John Kerry's views on IRF may be.

Q12: Thomas Farr at Georgetown University, and former director of the IRFA office, has pointed out that IRFA is a failure as a foreign policy tool. In 2009 he offered his "Future of U.S. International Religious Freedom Policy: Recommendations for the Obama Administration" to adjust implementation of the IRFA. What do you think is the future trend for IRFA?

I agree that advocates for religious freedom need a fresh approach to their engagement of countries like China that have consistent records of abuses. Past efforts to influence such countries have often failed to improve significantly the protection of religious human rights because they have been perceived as foreign impositions, not as opportunities for mutually advantageous cooperation. Instead, religious freedom interventions have aroused official and popular suspicion of subversive political intent, eroding trust. So a new framework is needed to promote religious freedom in China.

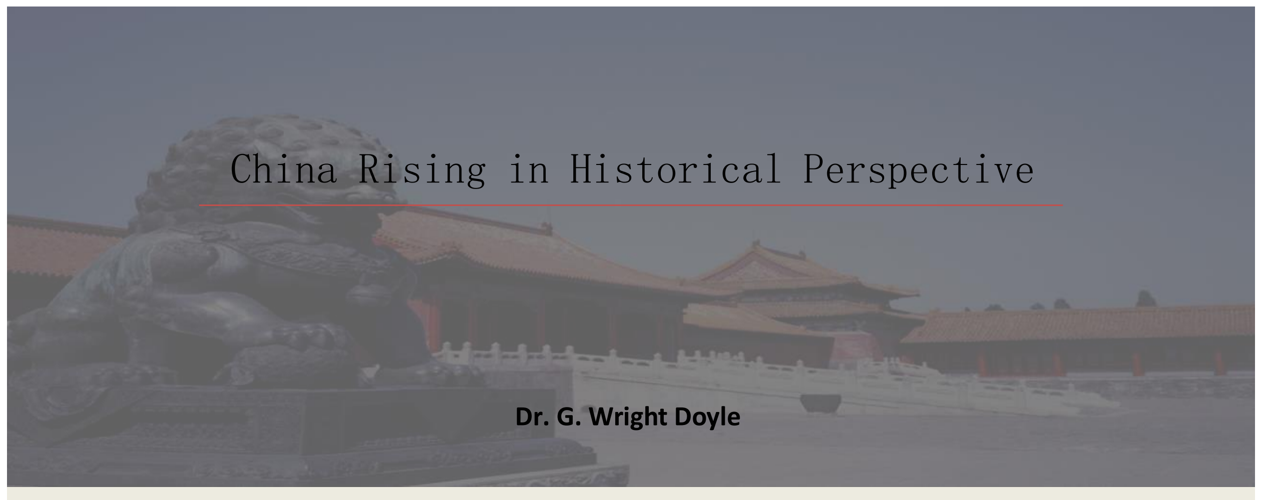
The old approach has relied primarily on (a) lobbying for "top-down" government-to-government political discussions at high levels; and (b) media exposure of detentions or arrests, in order to pressure foreign governments into concessions regarding religious rights abuses. A new framework is needed that is a "both/and" approach. On one hand, this approach preserves room for selective use of publicity-

oriented tactics and advocacy for urgent immediate cases of abuse. On the other hand, it would emphasize new innovative mutual efforts (such as training, experimental projects) to support medium- and long-term cultural and institutional changes. We could return to the stance of mutual cooperation in human rights, focused on the rule of law, matching domestic with international law, which failed on launching in the late 1990s. The government dialogue could focus on practical issues involved in China's ratification of the "International Covenant on Civil and Political Rights" (including religious freedom), which it signed in 1998.

Most important in my view, this mutual cooperation framework could be used in strategic planning by civic institutions as well as by economic actors to promote respect for religious and other rights in China. These nongovernmental actors are purveyors of "soft power" (i.e. cultural power, exercised across multiple social sectors via explicit training and im- plicit modeling of important values). They often have more influence and access to the agents of social transformation than do governmental actors, which typically rely on"hard" political and military power.

In an era of transnational interaction of all kinds, government is not always the best choice to play the leading role in bringing about positive change. In general, this is an approach that emphasizes "win-win" diplomacy and multi-sectoral engagement.





China Rising in Historical Perspective

Dr. G. Wright Doyle

Abstract: We are standing at a pivotal moment in human history. Over the course of the past few thousand years, countless kings and countries have gained ascendancy over their neighbors for a while, only to be replaced at the pinnacle of influence by an upstart rival. Only rarely, however, do entire civilizations either gain or lose a position of dominance. That sort of transition – which really deserves to be called a revolution – is taking place before our very eyes. Such colossal shifts in power and prestige are fraught with danger, but also filled with exciting possibilities. In this article we shall ponder the rise of China in the context of history, in order to reflect upon our possible responses and roles in this tectonic geo-political shift. Moving quickly over continents and centuries, I shall make five observations about rising China, and conclude with some suggestions for both Western and Chinese Christians.

关键词：崛起 中国 基督教 西方 历史 摘要：我们正站在一个人类历史上关键

时刻。在过去的几千年中，无数的强国已经获得了超越他们的邻国有一段时间，有一些小国则被取代。但是，对于整个人类文明进程来说，牺牲是必要的。这种转型也可以说是一次革命，而且就发生在我们眼前。在权力和威望如此巨大的转变是充满危险的，但也充满了令人兴奋的可能性。在本文中我们将在思考的历史背景下，和中国的崛起，也为了反思我们自己，通过这种从里向外的政治转变的作用已经快速蔓延到各大洲在这个世纪里，我将对日益增长的中国五的观测，并得出结论与西方和中国基督徒的一些建议。

1. China's rise to superpower status has been sudden and dramatic

Rising

China's rise can be gauged in comparison with its recent past. Look back over the poverty, disorder, and disunion of the first half of the 20th century, then recall the devastation of World War II; the isolation of the Mao years; and the chaos of the Cultural Revolution, and contrast that with the peace, unity, engagement with the wider world, and material prosperity we observe today.

China's rise can also be measured in relation to the rest of the world, especially the decline of the West, and particularly the rapid decrease of American power and prestige. Japan, which once occupied much of China, now seeks peace with its powerful neighbor. The colonial presence of Britain is only a distant and despised memory.

In what follows we shall place this dramatic development against the background of China's own long history as well as that of the world and of Christianity, but first let us examine some aspects of the rise of China

Aspects

Most obvious, of course, is the almost incredible advance into economic and financial dominance over the past three decades. China has become factory to the world; it increasingly commands vital resources, shouldering its rivals, including the United States, out of the way. The Chinese have penetrated and even captured markets once considered the domain of others, starting with toys, textiles, and furniture; then including computers. Publishing and automobile manufacturing are not far behind. And of course China's vast currency reserves have dramatically changed the balance of economic power, as Europe and the Unites States sink beneath a flood of debt.

After years of self-imposed isolation, strong and deepening diplomatic ties have been formed with dozens of countries in Latin America, Africa, Asia, Europe, and the Middle East.

Imposing scientific progress has been made in space and even biotechnology.

Huge and ongoing investments in infrastructure have produced a vast network of roads, railroads, and telecommunications that exceed those of Europe and even the United States.

China's military continues to grow at a rate which evokes voices of worry from other countries, as its naval power and projection move beyond the coastline into blue waters. China claims the entire South China Sea as its own, builds a presence on the Spratly Islands, sends a flotilla to join the campaign against pirates in the Indian Ocean, and announces its intention to build a modern navy.

"Soft power" complements military hardware, as Chinese movies gain awards and large audiences around the world; Chinese food becomes a major cuisine; Chinese fashions become popular; tourists flock in droves to visit China's historic sites, and Confucius Institutes spring up in major cities around the globe.

Both admiration for its ancient culture and dominance in sports were achieved last summer at the Beijing Olympics, as more than a billion people watched the opening ceremonies in stunned wonder and saw dozens of Chinese athletes take the winner's stand as their national anthem became almost an Olympic theme song.

Han Chinese have resumed their centuries-old geographical expansion by immigration, tourism, business forays, and the presence of hundreds of thousands of students at the world's premier universities. Internally, they have begun to outnumber the previous inhabitants in sparsely-populated areas such as Tibet and Xinjiang

At the same time, China's own horrific pollution has spread not only to its near neighbors but even to other continents.

China's rise includes an unexpected flourishing of religion, including Buddhism, popular religions, revived Confucianism, and as we all know, Christianity, such that some people claim that there are more active Christians in China than in the United States.

Factors

What are some of the factors in this rapid rise?

Internal conditions fostering China's ascent to superpower status include thirty years of peace after a century of warfare, and the openness and reform policy initiated by Deng Xiaoping. Foreign capital, foreign technology, foreign experts teaching in China, and foreigners doing business in China have all played an indispensable role.

Chinese studying abroad have not only excelled in their academics, but enriched their homeland with their newly-gained knowledge and skills, as well as an awareness of fresh ways of doing things.

Less state intervention in the economy, low taxes, low wages, and plentiful labor have combined with the inborn entrepreneurial spirit of the Chinese people to create unprecedented prosperity.

Overseas Chinese links have brought vast resources into the country and formed networks for expansion into new markets. A favorable balance of trade and dramatic improvements in living standards for millions of Chinese have resulted from these and other factors.

If the history of the first part of the twentieth century, which has been so effectively portrayed in the book Salt & Light, edited by my colleagues Carol Hamrin and StaceBieler, gives us any clue, might we also speculate that Christians, both from the mainland and from overseas, have been at the center of much of this progress?

A number of external factors also deserve attention, such as the collapse of the U.S.S.R, followed by vastly warmer relations between these two huge neighbors, the latter being signified just this past week by a multi-billion oil delivery deal.

Perhaps most unexpectedly to some, but not a surprise to those who have been watching carefully, the decline of the United States forms a stark contrast, and perhaps an essential foil, to China's rise. After its decisive victory in World War II, the U.S. was fought to a stalemate on the Korean peninsula; defeated in Vietnam; expelled from influence in Iran; humiliated in Somalia; and devastated by the terrorist attacks in 2001.

The wings of America's Pacific Fleet were clipped with the loss of Cam Ranh Bay in Vietnam, then the harbors and airfields of Taiwan in 1979, the closure of the vast naval installation at Subic Bay in the Philippines and the return of Hong Kong to Chinese sovereignty. Denial of these facilities to the U.S. Navy

represents a serious lessening of America's ability to project power in the Far East.

American support for Israel has led to the alienation of Muslims, aggravated by the War on Terror, the invasion of Iraq, the presence of American troops in Saudi Arabia, and the deaths of civilians in Afghanistan and Pakistan. Off the coast of Africa, pirates seize American ships and take American hostages almost with impunity.

At home, a failing economy has caught almost everyone off guard. The debacle on Wall Street has stripped New York of what little glamour it still possessed after 9/11, while the bursting of the housing bubble has erased trillions of dollars from ledger sheets and portfolios all over the world.

In a desperate attempt to set things right, the government has sent the Federal deficit and national debt to new and dizzying heights, bringing warnings that the hyper-inflation of pre-war Germany and post-war China may ravage what was once the world's strongest economy. The loss of the dollar's credibility as the world's reserve currency has prompted calls by China, Russia and several Muslim nations for an alternative to the current monetary system.

With dwindling financial resources, America has already started downsizing its military, further eroding its potential as a barrier to a rising China. In recent years, we have also seen the alienation of European allies and a dramatic rise in anti-American sentiment around the world, further weakening the nation that is increasingly seldom being called "the world's only superpower."

Historical perspective

2. China's rise reverses recent history and restores past glory

As we were reminded during the Beijing Olympics, China's rise has ended what the Beijing government likes to call the "century of humiliation," which began with the Opium Wars and featured unequal treaties with European powers, the burning of Summer Palace; the sack of Beijing after the Boxer Rebellion; the loss of Hong Kong; and foreign occupation of parts of China. The stunning defeat by Japan led to removal of Korea from China's sphere of influence, not to mention separation of Taiwan from control by Beijing, a condition that persists to this day. Mean- while, Vietnam, traditionally at leats nominally within China's sphere of influence, was pried away from China by the French, and remains outside of China's control.

China's sufferings and humiliation continued in the twentieth century, with the Japanese invasion and then occupation of much of China, a long and bloody civil war, dependence upon the U.S.S.R. for advice and aid; and U.S. military dominance in East Asia.

All that is now dead and buried in the annals of foreign imperialism and domestic disunity.

China's rise recalls times in previous Chinese history when the Middle Kingdom was really the center of its world, enjoying pre-eminence and even dominance in large regions of East Asia. With the recovery of Hong Kong and Macao, territorial integrity has been restored. Control over Tibet, Xinjiang, and much of the old "Silk route" regions, recalls the vast domains of the Han, Yuan, and Qing dynasties.

Growing regional influence also harks back to the days when China expected its neighbors to act like vassals. Its presence in ASEAN, growing influence over the Korean Peninsula, close ties with Singapore,

vital support for the military junta in Burma, and rapidly-tightening ties with Taiwan take us back to the heyday of the Ming period, when China's navy ruled the waves, and to other periods when its army could launch expeditions far beyond its borders.

China's economy was for centuries the largest in the world, and its current economic penetration and influence, based on a potent combination of the People's Republic, overseas Chinese, Taiwan, Hong Kong, and Singapore, has almost recovered that distinction.

In short, we are witnessing the restoration of China's past prominence, even dominance, in its "world," with an economic, cultural, diplomatic, and military presence that cannot be ignored. Some analysts believe that China's rulers are seeking a return to a status of virtual "hegemony," rather than the multipolar world order envisioned by Samuel Huntington a few years ago. At the very least, what we are seeing now is the fulfillment of a long-held dream. Those who worked for the Nationalist revolution one hundred years ago would be thrilled.

Expansionist?

Will this rising China be expansionist? If by that we mean extending its power beyond its borders, Yes. For one thing, China is already pursuing an expansionist policy on a number of fronts, as we have seen. For another, we need only to look at China's long history to see instances of expansion beyond the "core" state – the Qin, Han, Yuan, early Ming, and early Qing did not widen their territories as a result of popular votes by peoples eager to come under the rule of the emperor of China.

If "expansionist" means militarily aggressive, the answer is only, Maybe. Chinese prefer indirect means to gain their ends, and they delight in winning a war without actually engaging in combat. But if there is no other way to protect their interests, of if China's leaders feel threatened at home or abroad, a potent array of weapons will be ready for action, backed by millennia of brilliant military strategy, which places an emphasis upon deception and surprise, as shown in the book, Unrestricted Warfare. Indeed, since 1950, surprise attacks have been launched in Korea, India, the offshore islands between Taiwan and the mainland, and Vietnam. We should not rule out this possibility, though it is only that.

3. China's rise is both typical and unique

Let us now compare China's rise to that of other nations in the past. To pick only a few instances, we can cite the victories of the Greek city states, which stopped the Persian advance; ascendancy of Athens over other Greek states, only to be replaced by Sparta. The lightning-fast creation of a Hellenistic empire by Alexander the Great furnishes a kind of parallel to China's rapid emergence, for Greek power and civilization replaced that of Persia in the Middle East within two decades. The fractured Hellenistic kingdoms were then gradually overcome by the might of Rome, as were the Celtic tribes of Europe.

After several hundred years, Germanic hordes overwhelmed the effete, corrupt, and over-extended Roman Empire in the West; a few centuries later, the Eastern Roman Empire fell to the Arab onslaught, fueled as it was by a militant Islam.

In the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries, Spanish, Portuguese, and Dutch navies created colonies and empires in Africa, South America, and Asia. While retaining some influence in the Western Hemisphere, they were expelled by the British in

North America, Africa, and Asia. After defeating the French, Britannia ruled the waves for almost a century, while the United States was slowly gathering strength, Russia was building its empire in Central Asia and the Far East, and a modernized Japan cast its ambitious eyes on China's traditional sphere of influence.

Indeed, the Japanese, though finally defeated by the Allies, effectively put a halt to European colonial advance in Asia. Meanwhile, in Europe, the united German states permanently humbled France and eventually fought England to exhaustion in two bloody wars. The Germans were then brought to their knees by the Russians and the Americans, the two winners of that awful conflict. During the Cold War, the development of nuclear ICBMs radically altered the balance of power, so that now several different countries can unleash terrible destructive power on an enemy.

Common features

Are there any common features to this story? Yes. For a nation to rise, it generally has required eco- nomic strength, based upon agricultural sufficiency, or a sure supply of food; a strong central government or organization; either rapid ground forces or naval power, or both, with naval power being more important. There must be mastery of new military technology, and a sense of "National Destiny." Hardiness, both physical and mental, must characterize the citizens.

At the same time, weakness, disunity, ever-extension of rivals seems to be almost a pre-requisite for a successful change in hegemony.

Uniqueness

China's current rise meets many of these conditions, but goes beyond in enough categories to make it almost unique: Its population size puts China into a league shared only by India, but China possesses far more cultural and racial coherence. China's economic strength, including its vast currency reserves and manufacturing power, is almost unprecedented. Worldwide "colonization" by millions of energetic and prosperous Chinese exceeds that of England at its height, while the rapidity of its rise is almost with- out parallel.

China commands an impressive combination of military resources, including cyber-warfare capability, ICBMs, growing capacity to neutralize the space-based technology so vital to America, a modernizing army, navy, and air force, and an unknown but certainly huge number of overseas agents with powerful "5th column" potential.

Well-placed allies form a key component for international influence, and China enjoys more or less good connections with Russia, North Korea, Burma, Cuba, Venezuela, Argentina, Bolivia, Brazil, Iran, Syria, Sudan, and other states unfriendly to America.

Strategic location plays a key part, too. China possesses a continental base unlike England; with a long coastal exposure, unlike Russia. It controls both ends of the Panama Canal, and is tightening its grip upon the vital sea lanes of the South China Sea.

When you add the growing cultural confidence of many Chinese, with great pride in their long and magnificent record of achievements in art, literature, philosophy, technology, government, ethics, and – yes – military prowess, you have a potent cocktail.

In short, China possesses the potential for effective direct or indirect dominance of almost the entire globe. That is why some well-informed observers make bold to say that the rise of China may be the most significant development in the history of world.

4. China's rise is fraught with fragility

From the perspective of world history, we can detect some common features not only of a great power's rise, but of its decline. These typically include over-extension; internal division; economic mistakes, such as high taxes and/or heavy government intervention and debasement of the currency. A lack of public "morality" and a breakdown of national cohesiveness sap the will to rule. Natural disasters and strategic blunders, such as the mistakes that both Napoleon and Hitler made in Russia, and perhaps that George Bush committed in Iraq, can lead to disastrous setbacks. Powerful enemies also do their part.

For these and other reasons, all world empires have been temporary, with that of Athens and of America being two of the briefest reigns of glory.

In China's case, there are obstacles to its continued rise, and ominous signs of troubled waters ahead.

Internal

Internal warnings are coming from a variety of directions. Rising rebellions, fueled by rural resentment and urban unrest are being caused by endemic corruption of local officials, as seen in the shoddy school construction in Sichuan. Favored "princelings" also arouse the ire of common people.

Party divisions threaten the unity that is essential for any government to stand. Traditionalists argue for more state control, especially now that capitalism seems discredited, while "reformers" still believe in allowing the market to work. Restless citizens keep pushing the envelope towards more freedom, and individualistic youth join with angry consumers and an aroused middle class to produce a pool of discontent. Civil rights activists and signers of Charter '08" publicly call for political reform, while the more than 120,000 demonstrations in 2008 testify to the depth and breadth of popular resentment. Some are even whispering the sentiment that the Communist Party, like many a corrupt predecessor, has lost the Mandate of Heaven.

The government is very aware of the presence of widening economic divisions that could produce instability. The gaps between rich and poor; urban and rural residents; coastal and hinterland regions; not to mention ethnic tensions between the Han and Tibetans and Muslims, add to Beijing's worries.

Such ingredients have brewed widespread revolts in the past, and I have read somewhere that there are already more than 100 revolutionary movements at present, including some pretty scary semi-"Christian" millenarian sects. With the memory of the quasi-Christian Taiping rebellion, which almost toppled the Manchu dynasty, before them, it is no wonder that government officials fear a highly-organized Christian movement with a rural base, connections in the cities, and foreign support!

Looming in the foreground is the terrible environmental crisis- the shortage of clean water, deadly air, depleted or poisoned soil - all leading to disease, disruption, disillusionment and anger against the government, as well as growing international outrage.

Incredibly rapid urbanization has brought with it loss of agricultural sufficiency, and an unstable migrant worker population, while demographic trends such as an aging population and huge surplus of males portend trouble ahead.

Rising health dangers include a creeping epidemic of HIV/AIDS; endemic heart disease; respiratory ailments. Another outbreak of SARS or bird flu could create social disorder on a large scale.

Unexpected shocks, as devastating as they are sudden, can upset carefully-laid plans and introduce fearsome volatility. Natural disasters, such as last year's winter storms and the terrible earthquake, are always possible, as are internal events, such as the Tibetan riots in 2008.

The current economic slowdown caught many off guard, and has spawned unemployment and internal conflict over role of the state in the economy. As the rest of the world sinks into recession or even depression, China's own slower growth, plus anger over entrance into WTO and close ties to the world economy, could erode support for the current regime.

External

External threats to the stability of China are not lacking, either. The existence of an autonomous, democratic Taiwan presents a constant reminder of another way of governing China, one in which basic human rights are guaranteed, including that of the unrestricted practice of religion. The rise of a nuclear-armed India poses no immediate threat, preoccupied as the Indians are with Pakistan, but one must not underestimate the potential of a clash of fundamental interests coupled with radical Hinduism to lead to real conflict, especially as India feels pressured by China's moves in the Indian Ocean.

Nor should we forget Islamic influence, in China's far West, in South East Asia, where Chinese settlers have been seen as a threat for decades, and in the neighboring countries of Central Asia. All is currently relatively quiet on the western front, but things could change in a flash.

What shall we say about the Middle East, where an American conflict with Iran could shut down the vital oil supply line running through the Straits of Hormuz before the pipeline to Russia is fully operative? What would happen if Japan decides to go nuclear to protect itself from its former enemy? Does anyone know what is going to happen on the Korean Peninsula?

Would a nervous Russia ever resort to an oil shutoff or even atomic weapons to counter China's rapid de facto colonization of eastern Siberia or some other perceived threat? Can we be sure that a future American president won't do something rash?

If the current economic crisis results in the sudden collapse of American and European economies, how would that affect China's own precarious prosperity?

Scenarios

Based on the past and the present, can we make any guesses – for that is all they can be – about the future? Several possible scenarios have been put forward. One is that the status quo will continue, with the Communist Party somehow successfully muddling through. Another, less likely, option, is that China would break up into regions, as it did after the Revolution of 1911. A third, equally unlikely as it seems to me, would be a peaceful transition to democracy, which was attempted by the Republic of China in the pre-war period and finally achieved on

Taiwan.

If we look both at China's very recent history and at the ways in which previous dynasties have followed each other, it seems very possible to me that the People's Liberation Army would step in to save the nation from descending into chaos in an emergency caused by any of the threats I have just mentioned, or an explosive mix of them. The army was called in to quell the Red Guards when they got out of control in the 1960s, and once again to put down the popular demonstrations in 1989. Each time the troops returned to their barracks, though they gained more influence in the government after the Tiananmen incident. What if, like the Manchu troops who were asked to help save a dying Ming dynasty, they do their job and then stay around?

Though it was nominally a constitutional republic, China was in fact governed by generals from 1911 to 1949. Why could we not see another nationalist and basically socialist regime in the future? Such a state would feature strict control, a strong appeal to China's past glory, a passion for its future honor, and a high potential for war, especially if that was considered the only way to re-unite the nation.

Christian history

China's rise presents both opportunities and challenges to the Christian church

In the light of all this, we can see that China's rise presents both opportunities and challenges to the Christian church.

If we scan the pages of church history, we shall observe several ways in which Christians have related to a powerful state.

There have been cases of Christian expansion under an imperial "peace," such as the PaxRomana, Pax Britannica, and Pax Americana. Christianity has expanded also with the support of a rising power, such as Charlemagne's "Holy Roman Empire," the alliance of crown and church in the colonial territories of Catholic Spain and Portugal and of Protestant Holland and Britain. In the first half of the twentieth century, the United States of America identified itself as a "Christian" nation, and sought, at least in theory, to promote the interests of Christianity wherever its power advanced.

We can find cases, also, of the church beings sponsored, approved, or even conjoined to the state by an established imperial government, as in Rome af- ter Constantine; the Byzantine Empire; Roman Catholicism in Europe and Latin America, and the established Protestant churches of western Europe. There was some of this also in the case of the "Church of the East" in Tang and Yuan China, though mixed with state support of other religions.

Advantages & disadvantages

We can not deny that certain advantages accrue to such state support, including prestige, financial resources, and political protection. On the other hand, numerous disadvantages also come with state patronage, including connection with unwelcome dominance, as in the case of the Dutch Reformed Church in Indonesia and the Roman Catholic and Protestant churches in 19th-20th century China. Even worse, however, are the pride, arrogance, assumption of cultural superiority, and reliance on man that tend to accompany sponsorship by a mighty government or country. Christian spirituality under these conditions tends to be crippled by forgetting the Cross, love of this world, advanced and moribund ecclesiastical organization, and even "dead orthodoxy." All too often, church leaders with state pa-

tronage have been guilty of abusing power to suppress "heresy" and have been co-opted by the rulers for their own political ends. One thinks of Czarist Russia, the German Church, and even some periods of the Church of England, and the way that "civil religion" has silenced the American church.

Perhaps the most harm has come when Christians have allowed the cultural values of their culture to penetrate the church, rather than allowing the truth of the Bible to transform our cultural values. One particularly dangerous error is to confuse love of country with complete agreement with whatever our country does. Sometimes patriotism involves speaking out with a prophetic voice – something we in the West have not done enough.

To me, the worst case scenario for China would be for some Chinese "Constantine" to decide he could not destroy the church and that he needed to favor Christianity in order to strengthen his hand and run the country. We must pray that this will never happen to Christians in China!

There is another model of church growth, however: Expansion under pressure and even persecution. Early Christianity provides one of the best examples, but so does the history of the Anabaptists in Europe, the Pilgrims in the first period of American colonization, Christians in India today, and of course Chinese Christians at various times and in various places.

We must not minimize the disadvantages of such an existence. Suffering can be terribly painful; the necessity of clandestine operations creates tension and stress and may foster loss of trust, lack of coordination, and the growth of heresies and sects. Under constant pressure, it's easy to encourage an unhealthy "martyr" mentality, and hard to build a healthy church life.

On the other hand there are advantages to state suspicion and even persecution. Such churches tend to stress the primacy of evangelism and love; they preach the centrality of the Cross; they rely upon God's power and presence; they are nurtured by a heavenly hope. As we have seen in China, government restrictions tend to produce house churches, which multiply rapidly, training new leaders and calling forth the participation of ordinary believers along the way.

If Christians learn from the past, they may avoid some previous mistakes. After all, that is the chief purpose of looking at current events from a historical perspective – that we gain wisdom thereby. The time for Western leadership in the church, as in the world, is coming to an end. The era of American wealth, power, and prestige is over. Westerners will be able to contribute to Chinese Christianity only if they renounce all national and cultural arrogance; seek to be pre-eminent only in service, to be outstanding only in humility, to lead only by example, to prevail only in prayer.

Chinese Christians would also be wise to avoid errors committed by Western Christians, while retaining whatever is good in what Westerners have done among them. They should not forget how God has grown the great Chinese church of today – hard work, suffering, prayer, the message of the Cross and the power of the Resurrection, loving community and the reliance upon God. They need to remember the fatal compromises that Christians in the past have made with the world's obsession with power, vainly believing that political connections and bulging bank accounts would advance the true kingdom of God. It would be good for them not to follow the common pattern of identifying one's country or our culture with the kingdom of God, or thinking that China is God's chosen nation, as some used to call America. Western Christians have all too often con-

fused their culture with the Gospel, and have mixed culture and Christianity in ways that have not been consistent the Bible's world view. We see some of this sort of thing taking place among "culture Christians" in China today, with potentially debilitating consequences.

Now is a good time for Chinese Christians to apply biblical principles to all aspects of life, seeking to serve as salt and light in a society with many ills, promoting harmony, obedience to the government, and care for the poor and weak in times of increasing insecurity and fear.

Some of the values of traditional Chinese culture have been increasingly called into question by Chi- nese themselves since the early 20th century, and some of the myths by which the current regime stays in power have lost their persuasive power. With Chi- nese in command of their own destiny, their prob- lems can no longer be blamed on foreigners. Perhaps more self-criticism will bring significant progress, even as the positive contributions of traditional Chinese culture are re-affirmed.



苗族的身份重建与基督教的合法化

——基于云南调查和知识学的视角

孔德继

摘要：本文以昆明市旅游景点“云南民族村”的苗族寨建基督教堂的事件展开讨论，通过数据呈现，准确把握“建堂”事件的象征意涵和理论难点。后又通过具体旅游产业和艺术展演为依托的本土化信仰表达实践案例分析，剖析当前政治背景下，实现基督教合法化的操作经验。并结合文献梳理和知识学分析，找出文化生成和流变的脉络，最终解释“误读式建堂”的合理性和实现逻辑。

关键字：　云南　苗族　基督　教堂

Abstract: this research paper discusses the affair of the Miao nationality(distributed over Guizhou, Hunan, Yunnan, the Guangxi Zhuang Autonomous Region, Sichuan and Guangdong) build church in Kunming city. Based on the data, the author analysis the symbolic meaning and theoretical difficulties of the “building church” affair. In addition, according to discussing of travel industry and art perform, the article shows the ways of achieving Christianity legalization in current political background. Combining to historical document and knowledge analysis, we can find out the formation and transition of the Miao culture, then explain the feasibility of “building church”.

导论 信仰需要载体，作为宗教活动场所的教堂是很多教会纳入政府宗教管理体系，取得合法审批手续的前

提。基督教信仰和建教堂无论是汉族社区，还是地处边陲的少数民族社区，都不算是奇怪和特别的事情，中国人信仰基督教也不再是新闻性的现象，但下面的“建堂”案例却有特别的象征和标志性的意义。

一、象征性事件——“民族村”苗族寨建堂 在云南省昆明市南部的滇池之滨，距市区 8 公里的地方有一个叫“云南民族村”的主题公园，旨在反

映和展示云南省 26 个少数民族的社会文化风情。云南民族村于 1992 年 2 月 18 日开园，是国家 AAAA 级旅

游景区、国家民委民族文化基地，CIOFF 中国委员会民间传统文化基地和国家民委全国首批民族工作联系点之一。是外地游客在昆明旅游的“必到”景点之一。民族村内逐批建设和开放了 20 余个少数民族同名“村寨”，用于展现其民族文化和生活原貌，给游客提供参与式的民族风情体验。





图 1 云南民族村标志及村寨布局图

笔者曾得到一份《2007 年云南民族村节庆活动一览表》，表中有“圣诞节”的字样和活动设置。尽管云南有傈僳族、苗族、景颇族、彝族、哈尼族、拉祜族等少数民族在近百年的历史中大量的皈依了基督教，但“圣诞节”在民族村这一特殊的场所的出现是否有特别的涵义？“圣诞节”在民族村的安排究竟是一种时尚、娱乐和商业化的旅游产业的驱使，还是对本省诸民族基督教信仰的一种客观呈现？

如果这个问题在 2007 年末还是还难以定论，到了 2008 年一个新线索使问题趋于明朗，就是“民族村”的“苗族寨”建盖了一座基督教堂。

为了准确了解建堂事件的来龙去脉，笔者于 2009 年到访了这个位于“民族村苗族寨”的基督教堂。





图 2 民族村苗族寨教堂内外图

这座教堂是开放式的，四面都有门，为了便于游客的进入，三面的门都是开着的。 通常有一位驻教堂的牧者穿着苗族的服装坐在教堂中间的长椅上与游客交流信仰的道理。这个驻堂苗族牧

者叫李永和，称他为牧者是因为这个教堂不同于一般的教堂，产权属于民族村所在的旅游公司，本身也没有被认定为宗教活动场所，李永和是签订劳务合同在此工作的。 民族村的苗族寨于 2007 年 5 月 1 日正式向游客开放，这之前李永和在云南省神学院进修，期间有民族村的工

作人员来云南省神学院招聘，拟聘一位驻苗族寨基督教堂有神学修养的人员。最终李永和与民族村的经营部门达成协议，来到了民族村工作。

当问到民族村苗族寨以及苗族寨教堂的设计和具体实施时，李永和说，手续之类的办理，都是企业与政府

部门，或政府部门之间的操作，他只是受聘于此，每月凭借民族村员工的身份领取工资。也可以说，这座教堂建盖的缘起和动力，并不是基督徒和苗族同胞的特别的策划和诉求，而是由“民族村”的管理和经营者一手包办的。



图 3 苗族寨教堂牧者李永和 前面提到了云南许多少数民族都有信仰基督教的同胞，民族村自然也有一些

少数民族员工信仰基督教，随
着苗族村教堂的建立，民族村内的少数民族信徒克服了因民族村远离城区不方便过信仰生活的难题。截至 2009 年 8 月，每周日大概有 50-100 人由李永和带领在堂内礼拜，他们中既有信主历史较长的傈僳族、拉祜 族、独龙族的员工，也有水族等苗族寨教堂建立之后才认识基督并受洗的弟兄姊妹。

无论建盖教堂的初衷如何，苗族村基督教堂目前都承担了至少四个功能：民族村内各寨基督徒员工的礼拜场所；作为旅游产品的文化展演；在公开场合宣传“福音”；苗族及相关少数民族信仰“外来”基督教正当性的宣称——基督教成为了中国少数民族不断更新的传统和特色的一部分。

二、苗族基督教信仰的概况 如果一个对少数民族和少数民族信仰了解不深的人来到云南民族村参观了苗

族教堂，大致印象恐怕是当代

苗族受基督教影响很大，苗族信仰基督教的人很多，基督教成为了苗族文化非常重要的一部分，苗族是云南受基督教影响最大的民族等等。但当我们广泛接触贵州和湖南的苗族、云南文山和红河的苗族，以及云南省的傈僳族、拉祜族、景颇族等信仰基督教的少数民族，就会发现我们的推论不成立。

1、信仰基督教的苗族不足苗族总人口的十分之一 据 2000 年第五次人口普查统计，全国共有苗族

8940116 人，主要分布于西南和中南的七个省（区）。其

中，贵州省苗族人口最多，共有 4299,951 人，差不多占全国苗族一半，遍布全省各地；湖南省 1921,495 人，居第二位；云南省苗族人口数量虽居全国第三位，约 1043,535 人，相当于全国苗族的九分之一多。贵 州和湖南两省苗族信仰基督教的较少，主要信仰本土的传统宗教，尤其巫蛊信仰比较盛行。2000 年第五次 人口普查的数据中苗族人口达到中国苗族总人口的 1%以上的“县市区”有 26 个，总数约占中国苗族总人口 的 50%，都集中在贵州和湖南省，基督教在这些县市的影响普遍很有限。

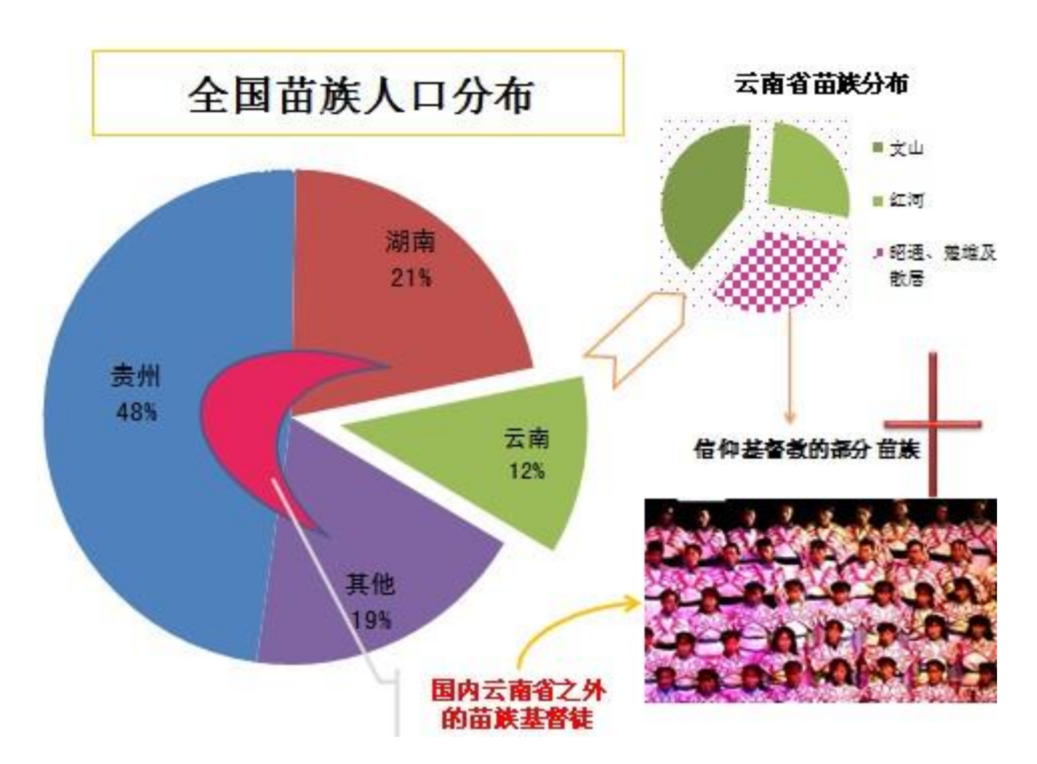


图 4 全国及云南苗族人口的大致分布

云南苗族的人口主要分布集中于文山州（422,991 人）、红河州（274,147 人）和昭通市（155,766 人）三 地。前两个地区苗胞占全省苗族总人口的 66.8%，但这两个地区苗族的绝大多数却不信仰基督教，据云南 省宗教事务局 2003 年的数据，文山州各民族基督徒总数仅为 930 人。

受基督教影响较大的苗族聚居区域主要是滇东北、滇黔川边地区（主要包括云南昭通、贵州毕节和四川泸州）和包括楚雄和昆明地区在内的滇中北地区。但这两个区域苗族人口不多，基本没有一个人口超过国内苗族总人口 1%的大县。后文将提到的以唱诗闻名的昆明市富民县由于的苗族人口太少，都没能找到人口数 据。

2、苗族仅是云南诸多受基督教影响较大的民族之一 一百余年来，基督教在云南少数民族的宣教和发展从规模上非常成功，对文化和生活各方面的影响也颇为

深远。《云南省志.卷六十六.宗教志》载有基督教初传云南时实力较大的六个地区。分别为滇东北苗族地区；滇北苗族、彝族地区；滇西北傈僳族、怒族地区；滇西景颇族地区；滇西南拉祜族、佤族地区；滇南哈尼族地区（江城、墨江）。

表 12003 年云南省各州市基督教人数

地区	人数	地区	人数
昆明	100000	西双版纳	4000
昭通	20714	大理	4271
曲靖	14604	保山	6427
楚雄	32815	德宏	**41559**
玉溪	9977	丽江	4072
红河	10175	怒江	**84060**
文山	930	迪庆	**36920**
思茅	**87789**	临沧	**31255**

汉族、苗族
苗族
彝族、苗族、傈僳族
景颇族、傈僳族、阿昌族
傈僳族、怒族、独龙族
傈僳族
拉祜族、佤族、哈尼族

数据来源：云南省宗教事务局的 2003 年统计。

信仰基督教的民族主要是集中在思茅、怒江、德宏、迪庆、临沧、红河 6 个地州的拉祜族、佤族、傈僳族、怒族、独龙族、景颇族、哈尼族、苗族和彝族。其中信仰基督教的苗族主要分布于昭通、楚雄和昆明。昭通和楚雄基督徒的数量都不算最多的几个，其中楚雄的基督徒数还有很多是彝族和傈僳族的。昆明基督徒总数虽相对较多，由于本地区少数民族仍为少数，所以苗族信徒的规模也不是很大。

无论是《云南省志.卷六十六.宗教志》写作的布局上，还是 2003 年生宗教局统计数据的相对规模上，实际 的增长速度上，以及历史传统上，苗族都只是云南受基督教影响较深的民族之一。从这个角度上，基督教 之于苗族没有特别的资赋。

民族村苗族寨建堂是非常显眼和极具象征意义的，不断改造和更新着人们头脑中的各族形象的文化版图。如果承认民族村苗族寨建堂事件的象征含义，问题就出现了，一个占一个民族 10%人口的局部文化，成了一个民族重要的标志性文化。苗族与基督教，一个似乎被夸大甚至被严重曲解的事实仅仅是源于偶然和误读吗？面对偶然性的诘问，下面的案例则有利于问题的确认。

三、《宗教与民族研究资料选辑》的选文失衡和图表讹误 一本由中国社会科学院民族研究所王戈柳、揣振宇及原中央民族学院赵业共同编辑的《宗教与民族研究资料选辑》辑录了当年宗教和民族研究领域的部分重要成果，包括马克思主义宗教理论、中国的宗教法规、关于宗教问题的重要讲话及各宗教调研等专题。 全书所辑的四五十篇文章，只有两篇的主要内容是涉及基督教的，而这两篇恰都取材于苗族基督教信仰。

一篇是原由韦启光发表于《贵州社会科学》1981 年第 4 期上的《黔滇川边区苗族信仰基督教试析》，另一篇是扈宗尧发表于《宗教》1982 年第 1 期的《关于云南“小石桥”问题的考查报告》。两文都是讲的善良 苦难的苗族同胞，最终毅然决然选择了基督教的故事。前一个是川滇黔边的苗族，后一个是云南楚雄州武 定县的苗族。可以说，苗族基督教在本书中的分量之重无以复加，足以给读者基督教与中国苗族有强关联 性的印象。

表 2“中国少数民族宗教信仰情况简表”

中国少数民族宗教信仰情况简表

		族称
伊斯兰教		回族、东乡族、撒拉族、保安族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族、乌孜别克族、塔塔尔族
佛教	喇嘛教	蒙古族、土族、裕固族、藏族、门巴族、羌族、普米族(宁蒗)、怒族(部分)、纳西族(宁蒗、盐源、木里)
	小乘佛教	傣族、阿昌族、德昂族、佤族、(沧源、临沧)、布朗族(部分)
	大乘佛教	拉祜族(部分)、白族、纳西族(部分)、傣族(部分)
天主教		傈僳族、怒族、布依族、壮族、京族、朝鲜族(以上均是这些民族的部分地区信仰)
基督教		苗族、拉祜族(部分)、朝鲜族(部分)、傈僳族(部分)、怒族(部分)、壮族(部分)、布依族(部分)、景颇族(部分)阿昌族(部分)、独龙族(部分)、傣族(部分)、彝族(部分)、佤族(部分)哈尼族(部分)

说明：1.宗教影响对每个民族程度不同，绝大多数民族都是部分人信仰。表中所注“部分”指民族聚居的部分地区。

2.除以上四种宗教信仰外，还有不少民族仍保持朴素的原始宗教信仰。例如：佤族、景颇族、独龙族、基诺族、黎族、高山族、布朗族(部分)、怒族(部分)、彝族(部分)、哈尼族、水族、侗族、仡佬族、瑶族、土家族、畲族、拉祜族、(部分)、布依族(部分)、壮族(部分)、普米族、仫佬族、傈僳族(部分)、毛难族、珞巴族等保持着原始的多神信仰，满族、赫哲族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、锡伯族等还信仰原始的萨满教。

3.在我国还有俄罗斯信仰东正教；纳西族部分人信仰东巴教。

另外，全书的最后附有一张《中国少数民族宗教信仰情况简表》，该表有一个看似讹误的错误。苗族居所列 16 个信仰基督教的少数民族之首。除苗族之外，所有信仰基督教的族名后都加了“部分”二字，并且加 注“部分”的这 15 个民族，基本还出现在其他宗教或“说明”部分之“原始宗教”的范畴之内，如佤族和 傈僳族。但基督教的栏的“苗族”后面却没有附“部分”二字，同时“苗族”也没有出现在“原始宗教” 的部分。可见，错误不是因为笔误，在编者的意识中，苗族是几乎全民信仰基督教的。这个观念与本书仅 辑两篇基督教文章，却都为苗族基督教的主题形成呼应。

“严谨的学者”尚且犯这样的错误，20 年后民族村单在苗族寨建堂就不显得那么奇怪了，类似案例 30 年来 层出不穷，如韩军学所著《基督教与云南少数民族》一书中，“苗族”首当其冲成为了该书首章“信仰基 督教的云南少数民族”的第一节，共 20 页，占整章（涉及 10 个民族）117 页的 1/6 篇幅还多。

综上，民族村苗族寨建堂虽然与苗族基督教的发展规模不相称，但却反映了相当多人意识中的基督教与苗族文化的关系，可以说民族村苗族寨建堂不是偶然现象。此时再以“偶然”解释显然说不过去了，应该对此“巧合”现象的原因做出解释。

四、苗族基督教的合法化与信息的再生产 文化从来都是流动的，不断的选择与遗弃导致了文化的发展与

流变，没有对与错，可与不可。目前我们需

要解释的是代表少数人的基督教信仰何以在民族村中作为苗族文化特色进行展示。

（一）教会诗班、赞美诗与政治的互构 李永和对教堂选在苗族寨建的解释是：“民族村各种建设的一

个重要的标准是要反映各民族的文化（特

色），宗教是文化最重要的部分之一，基督教信仰也是广大苗族同胞的重要部分，包括苗族诗班合唱，水平之高也是广为所知的……”

正像李永和所说，民族村的经营决策者决定在苗族寨建立教堂，主要也考虑符合一个民族的文化特色。如

果就此推理，可以说基督教作为苗族的一项文化特色，已经得到了大众的知晓和认可。就像以唱世界名曲知名的苗族诗班一样，赞美诗成为大家谈到苗族时津津乐道的话题。

1、崭露头角——以“山民”和“彝州”的名义 近年来云南一个新兴的旅游项目是到苗族或傈僳族村寨参观教堂、听当地少数民族教会的诗班演唱世界名

曲和赞美诗。项目火爆的根源在于能够水平很高地唱国际范儿的世界名曲，并信仰外来的基督教的的少数民族形象，与省外大众对穷乡僻壤里少数民族的刻板印象极度不符。 正式这样存在于人们心里的梯度，

也造就了政治与宗教蜜月与互构的机会。 在全能型国家中，文艺通常作为政治任务摊派下去，就像

2005 年在昆明举办的首届“聂耳杯”国际合唱

节。教会历来都有赞美上帝的唱诗班，诗班的排练和礼拜中用来敬拜赞美的歌唱是各地教会的制度性安排。执政党的无神论信仰和多年来的执政习惯决定了长期以来对基督教文化表达的抑制性政策，但在特定的情况下，少数民族诗班又获得了特别的崭露头角的机会。在文化生活普遍不符合城市“高雅”品位的边陲山区，苗族教会的唱诗班得以作为地方代表团队出外进行合唱比赛。

有人说他们像百灵鸟,有人说他们的演唱水平甚至超过了省级的专业合唱团。放下手里的锄头,将牛羊赶进圈里,掸掉身上的泥土,聚拢在一起,清清嗓子,引吭高歌……

从原生态的苗族情歌到耳熟能详的《爱我中华》,从聂耳的《告别南洋》到贝多芬的《欢乐颂》、亨德尔的《哈利路亚》等众多中外名曲,他们都唱得那样好,许多人无论如何也想不到演唱者竟是一批来自云南偏僻山区的苗族农民,而且在有省内外 120 支合唱队参加的首届昆明“聂耳杯”合唱节上一举夺得最佳合唱奖 的第一名。

楚雄州苗族山民演唱团正式成立于 2005 年 7 月。演唱团演员 200 人，男女各 100 人，全部是来自于楚雄州山 区的苗族青壮年农民。楚雄州政协主席杨成彪在下乡考察时发现了这些农民歌唱家，州政协策划组建了这 支苗族山民合唱团。

没有名家指点，就以书本、光盘为师，大家相互切磋，共同提高。很多人虽然文化水平较低，但对音乐却有一种特殊的悟性。自小以来的音乐熏陶，伴随全身心真情的歌唱，使他们逐步修练成了较高的音乐素养。他们不但全部能视简谱即唱，而且有相当一部分成员能看懂五线谱。经过长期不懈的学习，他们终于成功地拿下了一部又一部中外名曲，走出大山，登上了大雅之堂！

在这次比赛上，参赛和得奖的苗族合唱团不止这一个，还包括以苗汉双语演唱了《义勇军进行曲》并同获一等奖的昆明市五华区厂口乡苗族合唱团，他们还无伴奏合唱了《半个月亮爬上来》以及《歌唱祖国》、《保卫黄河》、《卖报歌》、《祖国颂》这些由聂耳创作的优秀歌曲；早已成名的昆明市富民县小水井苗族合唱团，以一首《彩云追月》也获得了本次比赛的一等奖，并演唱了《茨冈》等其他名曲；以及凭借《毕业歌》获得了二等奖的昆明市禄劝县苗族合唱团。 这些来自乡土社区的合唱团几乎都是苗族，这些

苗族无一例外都是基督徒。在报道中，楚雄教会的唱诗班

被冠“山民合唱团”的名义，打得是“为彝州争光”的旗号，受的训练是“州政协的精心组织”，唱的歌曲是世界名曲和爱国歌曲、革命歌曲。尽管赛会方会有些人了解这些合唱团都是来自教会的诗班，但有关

这次比赛的报道以及对苗族合唱团的公开的赞许中，看出半点儿合唱团的基督教的来头。 在比赛中，通过苗族诗班的参赛，以苗语和诗班为载体，教会、苗族都参与了国家意识形态大厦的建构。

通过这样的建构参与，普遍受到歧视的外来宗教取得了主流意识形态和地方政治体系的初步认同，取得了文化领域合法化的第一步。 另外，又通过在比赛中演唱作为世界名曲的《哈利路亚》等咱们曲目，教会又通过艺术和组织的双重形式

取得了公共空间和政治场合中的信仰表达和合法性奠基。

2、深山奇葩有来头——资本积累与信仰表达的实现

2005 年，诗班合唱团的巨大成功没能实现基督教信仰在公共媒体中的表达，但诗班文化资本的积累则是非 常可观的。随着旅游的发展和社会的开明化，苗族诗班的演唱不仅成为了媒体竞相挖掘的新闻资源，也成 为了地方政府可资利用的文化资源，基督教又借歌唱这一艺术载体和经济效益的正当性，实现了苗族基督 徒信仰身份的公共表达。同样的题材，到了 2009 年，新闻报道已经与以前大不相同，基督教唱诗班正当的 身份得以见光：

小水井村是大营镇朿刻村委会的一个自然村，有农户 150 户，共 447 人，均为苗族，位于大营镇东部，距昆 明市 32 公里，全村土地面积 3.5 平方公里。该村是昆明市最大的苗族自然村。小水井村地处高山，周围坡 陡箐深，村民以传统的种、养殖业为主，经济来源单一，人均收入 900 多元。但就是这样一个经济落后的 小山村，却在近年来出了名。小水井 85%的成年人信仰基督教，在唱诗班基础上发展起来的苗族农民合唱 团，以原生态四声部独具特色的演唱风格享誉海外，被国内外专家评委们誉为天籁之音。

唱诗班起初通过参赛曲目的精心挑选和主旋律化的歌唱，先消弭了执政习惯与宗教之间的高张力。因比赛成功并且带来的经济效益，强化了信仰歌唱的正当性，并借经济的天然合法性逐渐摆脱了制度和文化上对宗教的抑制，并最终实现信仰公共表达。案例说明信仰的表达可以借社会中的文化、政治和经济等各种需求实现。

五、“文化高地”、传奇与出版的苗族再造 文化可以翻译成“文化”culture 和“文明”civilization，前者偏重于意识和精神领域，后者包括物质

更宽泛。文化和民族问题相连，经常涉及到自尊心，于是下里巴人和琐碎的东西通常会被忽略，系统性的，反应大众价值观中较高层侧和系统性的元素越加得到重视。苗胞中少数的基督教文化也是受益于这样的运行逻辑而不断被放大、引用并循环生产。

（一）文化成就 近代著名作家沈从文的孙女沈红对文化“圣地”石门坎这一“西南苗族最高文化区”教育和卫生成就的总

结：“创制苗文，结束了苗族无母语文字的历史；创办乌蒙山区第一所苗民小学；建威宁县第一所中学；培养出苗族历史上第一位博士；在中国首倡和实践双语教学；开中国近代男女同校先河；倡导民间体育运动；创建乌蒙山区第一个西医医院；乌蒙山区第一个接种牛痘疫苗预防天花的地方；创办中国最早的麻风病院；建立中国第一所苗民医院……”

除了这样的与苗族基督教的成就和基督徒人才有关的佳话会被津津乐道，基督教人才本身的文化创作也会促进本族和本教文化的宣传和发展。以 1913 年 10 月出生于贵州威宁县杨汉先为例，曾撰写了《威宁花苗歌 乐杂谈》、《大花苗歌谣种类》、《大花苗名称来源》、《大花苗移人乌撤传说考》、《大花苗的氏族》、《黔西苗族调查报告》、《贵州省威宁县苗族古史传说》、《基督教循道公会在威宁苗族地区传教始末》、《基督教在滇黔川交境一带苗族地区史略》等几十篇论文和书稿。

作为苗族文化高地的滇川黔边和滇中北基督教苗区，自然成为苗族文化的排头兵和中坚，无论是苗文的创制还是历史的梳理，都是文化传承、再造和发展核心。

可以说在苗族文化的保留和发展中，具备“基督教——苗族文化成就——形塑苗族”的逻辑。在基督教与中国苗族微妙的互动中，形塑了今天的文化界和大众领域的苗族形象。

（二）名人传奇

1998 年 7 月 9 日，英女王宣布 20 世纪世界十大基督教殉道者，包括波兰神父圣国柏、因信仰被父母杀死的南 非原住民少女梅思默拉、乌干达圣公会大主教鲁温、俄国的圣伊丽莎白、美国黑人民权领袖及牧师马丁• 路德•金等，他们的塑像被雕在伦敦西敏寺（又称威敏斯特大教堂）的西门上。在这被纪念的十位殉道者 中，唯一的中国人就是云南苗族的牧师王志明。

王志明出生在中国云南省武定县下长冲。1940 年起任滇北地区内地会洒普山总堂传道员，1948 年按立为洒 普山总堂牧师，成为当地教会领袖。1951 年，外国传教士被驱逐出中国，王志明继续负责当地教会。面对 风起云涌的政治运动，他虽然忠于国家，但拒绝参加当地的批斗地主和反对外国人的活动。

1969 年，包括王志明在内的当地 21 名基督教领袖因反对信徒参加“三忠于”活动被逮捕，1973 年 12 月 29
日，66 岁的王志明被判处死刑，在当地万人批斗会上被枪决。

（三）知识生产 石门坎、杨汉先，王志明以及迄今为止描述少数民族信仰基督教影响最大的一部书张坦

著《窄门前的石门

坎》，大众读物《中国国家地理》2004 年第 10 期发表的《石门坎“炼狱”还是“圣地”?》和《中国西南一个山村的现代性经历》都让越来越多的人们记住了苗族的基督教信仰。包括首章首节写苗族的《基督教与云南少数民族》（韩军学著），都在强化读者和观者观念中基督教与苗族的相关性。

另外，近年来人类学、民族学领域出版的苗族专著不多，但在为数不多与苗族相关的研究著作中涉及苗族基督教信仰的却不少。而且这些著作大都能走出苗族研究、民族学、宗教学、历史学的学科规范，成为一种多元化的，容易被跨界探讨的读物，对受众的影响力更强。下面将其中有代表性的简单罗列：

柏格理、王树德、张绍乔、邰慕廉、甘铎理、张继乔 著 东人达、东旻 译《在未知的中国》，云南民族出版社，2003 年

秦和平著《基督宗教在西南民族地区的传播模式》，四川民族出版社，2003 年

东人达著《滇黔川边基督教传播研究》，人民出版社，2004 年

杨大德著《中国石门坎》，人民日报出版社，2005 年 沈红著《石门坎文化百年

兴衰》，万卷出版公司，2006 年 沈红著《结构与主体：激荡的文化社区石门

坎》，社会科学文献出版社，2007 年 王大卫著《寻找那些灵魂》，香港文汇出

版社，2007 年

陈晓毅 著《中国式宗教生态：青岩宗教多样性个案研究》，社会科学文献出版社，2008 年

塞缪尔•克拉克、塞姆•柏格理 著《在中国的西南部落中》，贵州大学出版社，2009 年

吴晓 等编《圣歌里的芭蕉箐：富民县东村乡芭蕉箐苗族村村民日记》，中国社会科学出版社，2009 年 张慧真著《教育与族群认同:贵州石门坎苗族的个案研究》， 民族出版社，2009 年 当你在书店和图书馆的书架上经常看到上面这些书，无论你有意还是无意研究少数民族基督教信仰和苗族

问题，都很容易就陷入到“苗族受到基督教很大影响”，甚至“基督教影响了苗族的方方面面”这一语境当中，滚雪球式循环往复的的知识制造是形成人们印象的决定因素。尽管宣传从来都不是学术研究的主题词，但在本文探讨的“误读与重构”的问题上，包括上述出版物和前文提到的《宗教与民族研究资料选辑》都在制造这人们的思想，同时也潜移默化塑造着苗族的公共形象。

在贵阳市人民政府门户网站的“苗族的宗教信仰”页中也提到，“外国传教使团或者传教士们在苗族地区开设了许多的中小学校、医疗机构、甚至实施了一些经济发展项目，对于苗族社会的进步、政治地位的改善起到了不可磨灭的作用。”

六、总结 苗族基督教的文化形象，虽奠基于基督教先进的组织化能力和文化多功能性，包括有续的组织力量和卓越

的文艺传统。但旨在反映云南省各民族特色的“云南民族村”建盖了基督教堂只有“苗族寨”，而不是同样受基督教影响较大的傈僳族、拉祜族等民族，固然有偶然因素，但目前局面的形成，也与文化传播的特性，尤其知识制造的连锁式反应密切相关。

另外，要在中国实现基督教的非信仰认同和公共表达，并不单单是自说自话，独立对立，无论是文化、政治和经济体制，都能成为可资利用的资源，并在不断的互动中互相丰富和改变。

注释：

1. 在“民族村”，除了可以体验云南各少数民族的风俗和文化的服务，迎合游客口味的 2 月 14 日情人节 和 6 月 1 日儿童节这样非本土又与各民族基本没有关联的节日也出现在了《2007 年云南民族村节庆活动 一览表》表中。
2. 海外的苗族与国内苗族有诸多联系和文化传承，并也有部分皈依了基督教，但本文暂不讨论。本文所称苗族和苗族总人口均限于中国人民共和国的辖区和户籍范围。

3. 给苗族的传统信仰下定义自然非常困难的，这种难度甚至大于汉族的“民间信仰”和“民间宗教”的界定。因为其及与神灵系统开放的佛教和道教相关联，又有所区分和不断地变化。就苗族传统的信仰，以往的概念包括“原始宗教”之类，选用较泛的“民间信仰”的概念，操作中意义也很有限。对苗族本土信仰的探讨暂时搁置为宜。

4. 贵州凯里、湖南沅陵等地区有一些苗族群众皈依了基督教，但总体上湖南和贵州大部分地区基督徒在当地苗族中的比重不大。

5. 云南人民出版社，1995，9， P226-228.

6. 瑕不掩瑜，本表在天主教和基督教一栏，分别列出的民族名称达到 6 个和 14 个，尽管不完全，但应该 承认，能列出如此众多信仰基督宗教的民族，在当时是难能可贵的。归类反映了当时该书编著者确实 对少数民族信仰的普遍状况有过比较全面的了解甚至实地调查的经验，没有对基督教的发展和影响进 行虚无主义式的屏蔽是值得称赞的。

7. 任维东《轰动省城的苗族山民合唱团》，《光明日报》，2005-09-20

8. 《楚雄州苗族山民合唱团震撼昆明》，载云南苗族基督教网，来源:楚雄政协，2009-06-14

9. 贾薇、赵伟、袁野等《富民小水井村将搬迁？世人担忧苗族“天籁之声”从此哑口》，《昆明日报》、《生活新报》，2009-3-25

10. 地处贵州省威宁县。曾因基督教的传入在中华民国时期取得了空前的发展，极大地促进了当地民族的文明化进程，并取得了卓越的文化成就。

11. 沈红《石门坎文化百年兴衰-中国西南一个山村的现代性经历》，万卷出版公司，2006 年

12. 1919 年进入威宁石门坎光华小学就读； 1938 年毕业于华西协和大学。1950 年出任贵州省民族事务委员会副主任兼贵州民族学院院长。被称为教育家和社会活动家，作为学者的他也是国内外有较大学术影响的苗族学者。

13. 维基百科－王志明 http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%8E%8B%E5%BF%97%E6%98%8E

14. 张坦著《窄门前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，云南教育出版社出版发行，1992 年

15. 近年来涉及苗族基督教信仰的著作包括但肯定不限于这里提到的一些。

16. 如果没有特殊的生活和研究经历，如一般非基督教背景的苗族社区的社区走出的苗民或者少数民族传统文化研究的资深专家，从外界尤其文献了解苗族，很容易有基督教是苗族主要信仰的误区。上述作者们在读彼此的著作的时候，未免没有一种相互的误导和心理暗示在发挥作用。

“皮毛之貌”何以“深入骨髓”

——以基督教在華傳播與《靈光》等三部現代劇作之文化關係為核心的

韩晗

摘 要:本文以基督教在华传播与《灵光》、《雷雨》与《青龙潭》等剧作的文化关系为考察对象，通过研究分析后得出结论：现代文学史上不同时代的剧作中对于基督精神存在着不同程度的反映，实际上基督教对于中国现代话剧作品是一种渐进性的影响。并进一步认为，基督教的在华传播的“中国化”对于中国现代话剧的“现代性”意义生成有着较重要的促进意义。

关键词：基督教，话剧，灵光，雷雨，青龙潭，渐进，现代性

Abstract: This article discusses the relationship between Christianity diffusion in China and classical dramas, 《灵光》、《雷雨》and 《青龙潭》. after a series of analysis, the author has a conclusion that , In the modern academic history of different times, there are many different reaction of Christianity spirit., in fact, the Christianity has a positive effective to Chinese modern drama. Also, Christianity diffusion pushed industry of Chinese modern drama.

文学研究界认为，作为在华“二次传入”的宗教，基督教对中国现代话剧创作的影响，除却观念塑造、创作技巧之外，亦包括对作家自我风格、作家自身文体与具体文本的文化制约。但笔者认为，基督教传播与代表性剧作的文化关系，则是一个值得关注的研究视角。从这点来看，基督教传播之于中国现代话剧的意义，当是较为深远、具备渗透性的。

当然，这也与西方社会思潮如人文主义、人性论等观点相继引入分不开。其中，相当一部分观点是由留学生所引入。包括中国现代话剧的早期拓荒者如田汉、洪深与曹禺等人。而就他们而言，他们自身亦是深受基督教传播影响，并且在话剧作品中都有体现。

本文所述的“中国现代话剧”，实际上与“中国现代文学”在时间、内涵上是有一定差异的。“中国现代话剧”在时间上是以 1907 年留日学生 “春柳社”的成立为起点，以 1949 年 6 月至 7 月的 第一届中共“文代会”的召开为终点。在这一过 程中所创作、上演的话剧作品，皆属于“现代话 剧”的研究范畴之列。

本文拟采取个案分析、文本解读与史料考辩相结合的方式，选取中国现代话剧代表作家田汉、洪深与曹禺，就他们三部代表剧作进行分析整理，力图探讨现代话剧中所存在的基督教传播，以及后者对于现代话剧的跨文化影响。

因此，笔者分别从田汉的《灵光》、洪深的《青龙潭》与曹禺的《雷雨》这三个中国现代文学史上的代表剧作家及当时的史料入手，来论述他们的代表话剧作品与基督教传播之间的文化影响，进而试图审理基督教传播与中国现代话剧作品的文化关系。

一. 皮毛之貌：《灵光》与基督教传播关系考

作为田汉现代话剧的代表作品的《灵光》，是一部三场话剧。1979 年第三期发表的《田汉剧作年表》注该剧为“失传”，但后来被发现后遂收入至《田汉文集》（第一卷）。《灵光》发表于 1921 年 1 月出版的《太平洋》杂志 2 卷 9 期，是田汉 继“处女作”《环珴璘与蔷薇》之后的第二部剧 作。根据田汉日记记载，该剧于 1920 年 10 月 18 日 午前 10 时作完于真真田，同年，10 月 20 日午后 3-4 时上演于有乐座，同年 11 月 22 日午后 2 时修正于松 叶馆。剧本正文前面有田汉《致李剑农先生的一 封信》作为《序言》信中介绍写作《灵光》的缘 起：

演剧部诸君以涤非兄及王恺元君为代表，征脚本于我。时《珴璘与蔷薇》虽成亦以幕数过长不能演。无已则惟将作一篇一幕剧。仓卒构思，遂成本剧《灵光》……且还要指挥着工人布景，又告诉司电气的甚么时候用甚么电气。因为作者排演者固是我，连背景、电气都是我管，乃至开幕落幕都要我去拾扶他们，真是忙得要命。

这段史料说明，《灵光》对于田汉来说，意义重大，这是田汉第一次将戏剧创作与舞台实践联系到一起的剧目。但是从剧本的内容来看，这部话剧却从形式到内容上，都是一部深受基督教影响的话剧——事实上此时的田汉已经对基督教有了一定的感情与热情，在这样的积累下，基督教的救赎、原罪意识在这部作品中充分地得到了体现。

这部戏在日本反响强烈，甚至还遇到了抄袭剽窃。“这出戏演后的影响如何，我不曾调查，只知道不旋踵有一些卖假药的，把这戏偷了去，把

顾梅俪改成一个日本下女，在早稻田剧场演了，赚了一些钱”，后来明治大学又将这出戏予以了改编，升华了其基督教的主题，命名为《救》。足以见得，这出戏的受基督教传播的影响之深。

《灵光》一剧以两位笃信基督教的留学生恋人——张德芬和顾梅俪为主角，因朋友王墨秋乱传话，导致两个人在恋爱中出现了误会，后来“鬼魂”出现，带顾梅俪梦游“凄凉之境”，遂在梦中看到张德芬与其前女友朱秋屏关系暧昧，矛盾进一步加深。最后梦醒，张德芬前来探望顾梅俪，讲述了事情的经过，矛盾冰释，两人决定一起回国救灾。

在该剧的一开头，田汉用了一个这样的意境描述：

开幕前即闻远处礼拜堂的钟声，继闻 piano 声，有人 低声唱晚祷时的赞歌。幕徐启，顾梅俪独坐窗前，抚琴而歌，着白色中西合璧式的衣裙，边缘以花。窗幔低垂，夕阳如火，掩映着非常好看。已而琴声止，略作祷告后，就胸前衣袋里取出其恋人张德芬刚来的信，重吻之。又细看一遍，因起身至窗侧，敞开窗幔，望野外一会，仍无聊赖。

“礼拜堂”、“晚祷”、“赞歌”、“祷告”——一系列关于基督教传播的名词跃然于场景当中，一个被西化、基督教化了的中国女性形象，跃然于纸上。在这样一个场景中，所有的叙事内涵正如田汉所形容一样“中西合璧”，基督教传播作为主要的文化精神，奠定了这部话剧的基本基调。

若是粗略阅读剧本，关于这些意象随手可见，如顾梅俪思念张德芬时，用“主哟，你何苦呵……”进行呼喊，甚至“走到基督像前面，用手搭在钢琴上”意图进行忏悔、反思，这些都说明了顾梅俪是信仰基督教之人。但单从这些表像的层面来论述，则不能充分地说明问题。之所以本文在这里选取《灵光》一剧作为对比对象，是因为有如下的分析—— 一部文学作品，其文化语境决定了作品的

整体基调

与文化意义。通观《灵光》这部戏，无论是整体上还是细节上，都与基督教传播息息相关。尤其是人物对话上，基督教文化风格表现的一览无遗：

顾梅俪：你还是那样粗鲁，难怪你不宜于文学，惠特曼自然有他的好处，但是有许多人把他学坏了，弄成一种粗鲁的自由诗，和一派浅薄的民众艺术，所以惹起现在一班人的反动（在地上捡起一本《Art of Rodin》）我以为做艺术家的应该有罗丹(Rodin)拿着斧头凿子时那种谦虚的态度和精致的手腕，才能够把自由的精神充分表现出来！可是我虽是这样 想，我总怕我没有这种力量。（扯着张手）德芬！ 你替我祷告一下如何？我想耶稣基督一定肯把他的 力量赐给我的，因为他老人家也把否定人生的态度 变为肯定人生了。

张德芬：我又不是 Christian，我不会祷告，梅俪，你只要自信就有那种力量了。

顾梅俪：（松了张的手）德芬！你也要谦虚一点． 你不替我祷告，我自己祷告吧。（走到基督像前跪 下）“我们在天上的父，我感谢你给我们很大的试 探和启示，使我战胜了恶魔，承受父的爱旨．我用 谦虚的声，诚实的心，求主降福于我国流离痛苦的 同胞……”

[张德芬最初旁观，至祷告几句后感其诚敬，便徐至沙发前，至是亦跪下]

[时耶稣的头上放出光来照在他们俩头上。] 顾梅俪：降福于我的——德芬！使他能忠实忍耐做

他要做的事业……

张德芬：（继续为顾祷告）并且降福于我的——梅俪！使她能以自由的精神，谦虚的态度，精致的手腕，创造她的艺术，由她那艺术的作品，叫瞎眼的

看见，瘸腿的行走．长癞的干净，耳聋的听见，死了的复活，贫穷的得听福音，劳苦负重担得平安。阿门…

这是《灵光》第三场的最后一段，也是全文的大结局，顾梅俪与张德芬对于基督教的诚挚，对于主的信仰，确实是至诚至敬的。这也是当时留学生们的精神归宿与思想追求，一方面，有救国救民的理想与抱负，具备知识分子的责任与道义，一方面，又将自己的感情与精神托付给上帝。

当张德芬拒绝祷告时，顾梅俪拉着张德芬一起下跪祷告，这足以说明顾梅俪对于“上帝”这个概念性符号的重视，当然，我们可以理解为是一种文化依附，在这重依附关系中，田汉作为叙事者，亦成为了基督教文化的依附者。在文化语境这个强大的背景下，构建了《灵光》这个文本。

所谓文化语境，实际上就是作品作为一个个体所处的文化环境。完稿于 1920 年的《灵光》，本身处于 一个中西文化交流频繁，国内问题矛盾加剧的时 代。一方面，因为自然灾害、外敌入侵与军阀混 战，导致国内难民、灾民流离失所，民愤震天—— 这便是剧中描摹的“凄凉之境”，一方面，国内对 于政治改革尚无良方，马克思主义、社会主义尚未 在中国社会产生全面影响，另一方面，对之前曾盛 行的社会民主主义、无政府主义等思潮，民众早已 丧失了希望与信任。但基督教作为一种舶来文化， 却已经在中国生根发芽百余年，无论是剧作家还是 剧中的主人公，他们把希望托付给“上帝”恰恰反 映了对当时政治主张与国内时局的失望。在这样深 层次的意识形态下，《灵光》成为一个被“上帝” 环绕的剧作，亦变得不足为奇了。

而且，从其叙事形式看，尤其是鬼魂叙事带有强烈的基督教色彩。

从叙事学的角度来看，《灵光》中间还隐藏着一个具体的文本，那就是歌德的《浮士德》，这本书在该剧的第一场、第二场中都扮演着极其重要的角色。本来鬼魂带着主人公云游梦境，在传统中国小说中，屡见不鲜，无论是《三言两拍》，还是《聊斋》，都有体现。但是，这里的鬼与中国传统文本的鬼魂有三点区别。第一，这个鬼魂并不害人，只是为了让人接近事实真相，这类似于基督教中的使徒形象；第二，这个鬼魂与《浮士德》中的“M 先生”是同一个鬼魂，他有着天然的宗教含义；第三，这个鬼魂用“斗篷”等巫术，明显有别于中国古代鬼魂的道具与装束，先天具有西方古典神话中的鬼魂形象。

在鬼魂出现前，顾梅俪翻来覆去，求告上帝：

暖哟！睡不着可怎么好。我只怕这不是一天的问题啊！（眼光移上藤椅上的书）哦！我还是读浮士德罢（下床拖鞋取书，就枕畔读之；至刚读之处）

> 唉!大空中若果有精灵， 在这天地
>
> 之间主宰， 请从那金色的霞彩中
>
> 间下降， 引我到新鲜的绚烂的生
>
> 命里去来。

唉！新鲜的绚烂的生命！我愿意到这种生命的王国里去！我不能堪这种烦闷的生活了。主哟！(丢书枕畔。合掌跪着)你能保我不受诱惑吗？我实在不能堪这种生活了，我平日有什么烦闷，主常常是慰藉我的人，到了我真正烦闷的时候，你还是不管吗？你还是让你的儿女们在黑暗中去摸索吗？（仍倚枕）我不知我平时信仰的力，怎么逢着难问题都躲起 了？

可见，鬼魂是顾梅俪找上帝“要”来的，自然就扮演了使徒的身份。从这点来看，《灵光》中所反映的基督教意识，已经非常明显了。

最后，“拯救”这一普世意识，是《灵光》的核心意识。

张德芬回家乡赈灾，以一己之力挽救万民，明显是受了基督教的影响，愿意以上帝的名义，去施舍众生。这个“拯救”构成了全剧的核心。其中包括顾梅俪要随张德芬回家赈灾，都是出于上帝的旨意。从这点来看，“拯救”这个基督教名词定义，成为了全剧的核心意识。

面对张德芬的回乡赈灾，顾梅俪如是感叹：

信德芬回去为救人类的，为救同胞的。（转身坐在沙发上独语）是的！基督教我们爱敌人爱邻人，敌人邻人应该爱，自己国里的同胞倒不当爱吗？（吻着小照）是的！德芬，你应该回去的，你的受苦的同胞等着你，你的年老的父亲等着你，你如何不当回去？你回去吧！我信着你了！我信着你了！

从此可知，张德芬回乡赈灾，既非出自爱国热情，也与党派主张、政治思潮毫无关系，而是由基督精神所决定。全剧虽然以张德芬对灾民的“拯救”为核心与主题，但这个“拯救”却是与基督精神是合二为一的，是一种带有普世精神、救赎精神的“福音事工”。

由是可知，《灵光》的书写，实际上反映了田汉对于基督教这一“新生事物”的态度。他并不信仰、热爱基督教，但对于基督教的一些主张、教义，则是充满好感与新奇的，这也是其作品中充满着基督教元素，但细看却属于“皮毛之貌”的原因——其实《灵光》并未深入到作为一种意识形态的基督教的肌理、骨骼进行“文道合一”的叙述，而是只停留在对于基督教各种元素的陈列、表述，从更为广阔的视野上看，这是包括田汉在内一批新文学作家所展现出来的文学特质。

二．肌理之感：《雷雨》与基督精神之关系 作为

中国话剧走向现代与成熟的重要剧作家，曹禺对于中国话剧的影响与贡献，不言而喻。就其代表作《雷雨》与基督教传播的关系而言，已经有一些学者在论著中提及这个问题。在这里，笔者以其为一个独特的文学个案，力图深入地阐释这部作品中的“原罪”观念与“救赎”意识——这是其在基督教思想的表达上大大超越《灵光》的所在。

作为一个受洗礼的家庭，基督教对曹禺的影响不可谓之不深。他曾不止一次地确认，“我接触《圣经》是比较早的，小时候常到教堂去……所以对基督教、天主教,我都想在里边找出一条路来。”那么，《雷雨》作为其代表作，其中的基督教意识不言自明。

值得一提的是，若是根据基督教的“原罪说”来认定，第一前提就是：人生来就是有罪的，只有笃信上帝，靠虔诚的信仰方能“救赎”——但这却与中国传统文化尤其是儒家思想背道而驰，儒家思想所持的是“性善说”，主张既然不需要外在的宗教神灵，亦不追求超世拯救，显然，它是与基督教的神本论思想有着强烈冲突的。因此，纵观 20 世纪中国 现代作家与艺术家，他们在宗教倾向上明显都有 “厚儒轻耶”的思想特质，对基督教传播的汲取也 多是那些与儒、佛文化比较相近的观念，如博爱、 宽恕、平等等等。而最具基督教根本性特征的“原 罪”与“救赎”观念却不甚了了。前文所述的《灵 光》就几乎未提到这个问题，而《青龙潭》中的林 公达，则是“救赎”的典范，却未提及“原罪”这 一基本问题。笔者在此，以文本分析的方法，将从 三个角度来谈《雷雨》中的“原罪”观念与“救 赎”意识。

首先，《雷雨》中最鲜明的特点就是原罪观念，并

且是全剧的核心概念。 在基督教观念中，“原罪”观念的延伸意义，就是

基督教伦理道德的贞操观，它“把无玷的童贞性神圣化为带来得救的原则，神圣化为新世界、基督教世界之原则”。基督教一贯认定，处贞是至高无上的，但一个人如果控制不了自己的情欲，那么婚姻不外是一条出路。而周朴园与鲁侍萍却没有把持住这个界限，在婚前发生了关系并有了私生子。这便是不可饶恕的“原罪”。

之所以称其为原罪，是因为周朴园在与鲁侍萍发生关系时，就已经明白，两个人最终是不可能走到一起的，周朴园是“上层社会”的既得利益者，而鲁侍萍则是一个佣人，在这样的关系中，一方不肯放弃自己既得利益，一方不肯放弃自己的感情，结局终究是要分开。当时之所以要去“偷情”，目的在于抵挡不住肉欲的诱惑，犯了与亚当和夏娃一样的错误。在周朴园与鲁侍萍两人的一生中，都不断地为这次偷情而赎罪。

而且，曹禺对于这个“原罪观念”是相当重视的，并且当作全剧的核心观念来对待。除了周朴园与鲁侍萍之外，他们的孩子亦因为上一辈的“原罪”，而走向了另一重原罪当中——周朴园的夫人繁漪与继子周萍乱伦，而周萍又因为心理抑郁不得不与女佣四凤通奸——但四凤又恰恰是他同父异母的妹妹——若是用一个错误去掩饰另一个错误，结果就是错上加错，他们所有人都要经受罪恶洗礼，谁也逃脱不了干系。但他们又没有人能够为这罪恶负责，每个人都有推脱的理由，这，就是原罪。

父辈偷情、母子通奸、兄妹乱伦——之所以会导致有这样复杂的家庭，是因为他们在一开始的时候，就带着原罪而来。在无锡的时周朴园所犯下的错，却要让周朴园整个家族到另一个地方去偿还，这不得不说是一种宿命。但是，从基督教思想的深层次意识来看，周朴园在心中种下了一个“魔鬼”，这个魔鬼驱使他在生活中不断去犯错，因为需要用不断去用一个错误掩饰前一个错误。这就是“原罪”的报应所在。

若是单纯谈原罪，亦不能证明基督教对于《雷雨》的影响，曹禺在“原罪”与“救赎”之间，搭建了一个“忏悔”的桥梁。

基督教义十分强调“忏悔”的重要性，因为它不仅会使人意识到“原罪”的客观存在，而且还能促使人远离邪恶变得高尚。基督教教义认为，只有通过对罪恶的反省与忏悔，对灵魂的自救与救赎，才能解脱原生之罪的苦难，最终开启天国之门。而曹禺在《雷雨》中，则不断地以“忏悔”为桥梁，来促使生者摆脱苦难。

第一，是周朴园的忏悔。三十年前抛弃鲁侍萍与自己的两个孩子，周朴园并不好过。他的一生都在为这件事情而愧疚，以至于他在家中的陈设，都按照鲁侍萍喜欢的格局来摆放。但是他并没有处理好自己的感受，一方面，觉得对不起鲁侍萍，一方面，又用非人、极端的手段来折磨现任妻子繁漪，甚至逼迫她吃药，说她“疯了”，说白了自己还是沉浸在对鲁侍萍的怀念中。尤其是在第四幕中，周朴园多次用“天意”这个词来表达自己预感上天惩罚即将来临时的内心恐惧。他意图拯救自己的灵魂，但是却是以压迫另一个人的灵魂为代价，这不啻于用一个错误来弥补另一个错误。让自己在“忏悔”的道路上越走越远，最后他受到了残酷的惩罚：妻子背叛、子女亡故——他的忏悔没有出自于他的人性本能，而是自私、狭隘的个人功利化，在这样的前提下，这样的忏悔自然是得不到好的结局的。

第二，是周萍的“原罪忏悔”。有学者认为，周萍的“离家”之举是对自己忏悔的最好体现，目的是让自己的灵魂得到救赎，超生。但是笔者认为，周萍的忏悔，更多的体现在自我的“内心冲突”中，实际上周萍在某种程度上类似于苏童在《妻妾成群》中的大少爷飞浦，在伦理错乱、感情纠葛中做出类似于“俄狄浦斯式”的忏悔。譬如在《雷雨》

的第一幕中，曹禺借周冲之口对周萍的情况做了交待：

冲：妈，可是哥哥现在有点怪，他喝酒喝得很多，脾气很暴，有时他还到外国教堂去，不 知干什么？

繁：他还怎么样？ 冲：前三天他喝得太醉了。

他拉着我的手，跟我

说，他恨他自己，说了许多我不大明白的 话。

繁：哦！ 冲：最后他忽然说，他从前爱过一个决

不应该爱的

女人！

繁：（自语）从前？ 冲：说完就大哭，当时就逼

着我，要我离开他的屋

子。

“去外国教堂”无非就是忏悔，而“恨自己”则是因为对自己乱伦的忏悔——作者正是由这种他者叙述的手段，来揭示周萍在感情上的压抑、懦弱以及他无休止忏悔的内心世界。周萍深知自己与继母通奸是违背伦理道德的乱伦之举，更是一种不可饶恕的“罪”，他的内心被恐惧所包围——他拼命想与繁漪“划清界限”，意图使自己与罪恶远离，希望能拯救自己的灵魂，但繁漪却像魔鬼一样，死死抓住他不放。在这样的纠缠当中，周萍的原罪遂形成了。

“救赎意识”是曹禺在剧中的精华，亦是基督教文化最为明显之处之一。基督教精神不容忍罪恶，但又主张不以暴力抗恶，它引导一切罪人通过忏悔赎罪，以求得上帝的宽恕，死后进入“天堂”。这就是基督教的“救赎”。从曹禺的《雷雨》开始，后来者如老舍的《骆驼祥子》、北村的《施洗的河》，都延续着这样的“救赎”路子来构造的。

《雷雨》作为开天辟地的一部巨作，充分显示了“救赎”的力量——这就是作者对“救赎”的独到领悟与表现：“我用一种悲悯的心情来写剧中人物的在争执。我诚恳地望着看戏的人们，也以一种悲悯的眼睛来俯视这群地上的人们。”

这种“救赎”其实说到底就是反省，一种对自我错误的认识，从而使自己减轻道德伦理上的心理重压。譬如说，曹禺在剧作中对于《圣经》的看重，以至于成为全剧的结尾：

老人：（抬头）什么？外头又下雪了？

姑乙：（沉静地点头）嗯。

〔老人又望一望窗前的老妇，转身坐在炉旁的圆椅上，呆呆地望着火，这时姑乙在左边长沙发上坐下，拿了一本圣经读着。〕

〔舞台渐暗。〕

这是《雷雨》的大结局，就曹禺本人而言，他对于《圣经》中的救赎意识，更是有着独特的理解。仿佛最后的《圣经》洗刷了全剧中所有要表达的“原罪”，这是基督教文明作为一种精神理念深入到曹禺内心的结果，就此而言，《雷雨》当是一部基督教风格明显，并受基督教传播影响深重的戏剧作品。

曹禺自己谈到《雷雨》的时候，亦称“这个剧有些人说受易卜生的影响，但与其说是受近代人的影 响，毋宁说受古代希腊剧的影响。”并且，就剧中 特设的“那序幕中的音乐是 Bacb.作的 High Mcss In Bmiuor’Beuedi Ctus vui Ceneit Donini Noniui，那点音乐是有点用意的，请设法借一唱盘（Columliu 公司有的），尔便会明白这点音乐会把观众带到远一点的过去境界内，而又可以在尾声内回到一个更古老，更幽静的境界内的。”

从这点来看，曹禺所受基督教文化非同一般。“古希腊戏剧”中的崇高意识，本身就构成了“基督教戏剧”中独有的文化精神，而“更古老”、“更幽静”的世界，则是洗脱罪恶、获得救赎之后超脱世界。

综上所述，与《灵光》相比，创作《雷雨》时的曹禺对于基督教已经有了更为深刻的了解。“原罪-救赎”的基督精神可以并不依靠任何宗教元素而“不露痕迹”地在剧作中以文学文本的样式呈现，这已然体现了曹禺对于基督教的了解、把握并非是田汉在创作《灵光》时的“现学现卖”，而是一种发自于内心的诗性表达。

三．深入骨髓：《青龙潭》中的基督教意识形态之重构

与《灵光》相比，另一位作家洪深的剧作《青龙潭》则从另一个层面反映了基督教意识对作家的影响，诚然，这部作品不似《灵光》那样，处处能嗅到上帝的气味，并且以各种各样基督教的意象、对象来进行环境渲染。作为洪深现实主义代表作的“农村三部曲”，《青龙潭》只是其中之一。作为四幕剧的《青龙潭》，在上个世纪三十年代初就已经完稿，但是正式由上海杂志公司出版面世，却是在 1936 年。

值得注意的是，《青龙潭》其实是一个并不为人所关注且评价不高的作品，原因在于大陆官方学术界认为，这部作品没有很好地揭示出中国农村受封建势力压迫的社会现实，甚至过分夸大了农民的愚昧和迷信。而另外两部作品《五奎桥》与《香稻米》则被一些评论者认为是“洪深话剧创作的最高峰”，甚至还“列在‘五四’以来优秀话剧的艺术之中，是当之无愧的”。

笔者认为，《青龙潭》恰恰是洪深的经典作品之一。抛开流行的审美观念与主流意识形态不谈，仅就作品本身而言，这部作品所塑造的人物形象，以及其故事情节，绝非一般意义上的左翼农村题材剧作，亦不是简单地批驳“农民的愚昧与麻木”，而是从更高的角度映射出洪深本人在当时所受基督教传播的影响，以及在文学作品中所渗透出来的悲天悯人的文字气息。

剧中塑造的“穿着白色长衫”的知识分子、小学教师林公达为了改变家乡农民遭受剥削的生存境遇，不惜以个人之力，在农村搞知识普及、行医送药，还向群众传授马克思主义。整个宣传、发动的过程中都表现了林公达为了他人利益而不惜付出一切的高尚情操，但是在最后，这位“先知”林公达却被当地农民出卖。在一场求雨仪式中，被封建势力送上了断头台，他费尽一切力图去“救赎”的农民们却在一旁，麻木地看着他被残忍杀害。全剧最后以林先生的死亡而徐徐落幕。

笔者认为，林公达的形象和耶稣受难的形象有着异曲同工之处。“穿着白色长衫”亦类似于耶稣那种超然但又关心民间疾苦的气质。为了单纯的革命理想，以一己之力服务大众、发动群众，这与耶稣布道的过程也非常相似，至于被叛徒出卖，封建势力将其送上断头台则又是耶稣遭遇犹大被罗马总督钉上十字架如出一辙，麻木的农村看客仿佛就是当时不知好恶的罗马人。最后林公达悲悯的遗嘱与耶稣复活又有着极为神似的能指。

之所以笔者将此作品亦列入受基督教影响的作品中，亦不是没有原因的。

《青龙潭》与《五奎桥》、《香稻米》相比，在文体上呈现出明显的不同。所关注的对象并不是左翼思潮中的革命意识，而是“救赎”与“牺牲”这个严肃的、带有终极追问的宗教命题。

陈瘦竹先生曾如是评价《青龙潭》：

在这篇四幕剧中，比较真实的表现了农民日夜车水的抗旱斗争和寻找出路的迫切要求，但是不恰当的夸大了农民的愚蠢和迷信，因此不可能进一步指出造成农民痛苦的根本原因和接触这种苦难的真正办法。

“不可能进一步指出造成农民痛苦的根本原因和接触这种苦难的真正办法”，这里的真正办法，不言自明，就是中共所极力推行、主张的农民革命，在农村实行土地改革，组织农民武装，发动农民暴动。难道在上个世纪二十年代初就接触中共相关理论的洪深不明白这个道理？笔者认为，洪深之所以在《五奎桥》与《香稻米》中鼓吹农民遭遇，呼唤农民革命，而在《青龙潭》这里却话锋一转，形成了一种“裂变”，是因为洪深对于中共暴力革命的本质，有了自己更深的了解。

《五奎桥》与《香稻米》发表后，影响巨大。赢得了左翼作家们的赞赏与好评。1933 年 5 月 13、14 日，评论家朱复钧在《晨报·每日电影》上发表了《评洪深先生的< 五奎桥>》，认为这是一部成功的作品“……没有被嘲为标语派的斗争文学的失败底地方。”而另一位评论家王淑明在 1934 年发表的《香稻米》一文中也对《香稻米》做出了类似的肯定，认为《香稻米》更具有反映“ 半殖民地社会构造的特质”的深刻性“是洪深现实主义戏剧创作风格的进一步发展。”

但是洪深并不满足于这些褒奖，他意图去用更高层次的反思，来完成作品中“质”的飞跃。在《农村三部曲》中，洪深写到：

在写了《五奎桥》和《香稻米》之后，第三部，本想写《红绫被》——那是前两部曲的必然发展。但因两次写了第一幕，都不能使我自己满意；所以搁下不用，另写了一出《青龙潭》。

可见，洪深对于自己的《青龙潭》是十分满意的。在这出戏中，洪深摆脱了简单的、左翼的政治理念，将文学还原到人的高度，而这个高度恰恰被宗教化了。林公达的牺牲，村民们并不同情——面对这种麻木，洪深对于村民并不是鲁迅般的讽刺，而是以一种悲悯的眼光去看待，而林公达一开始在乡村里服务，亦不是设坛讲学，开口闭口马克思主义，而是具体为农民治病施舍，以一种“先知”的形象出现在剧中。这正是“洪深摆脱了极左的思想束缚，忠实于自己对生活的深刻体验和独特发现所创作的一部优秀作品”。这较为充分地说明，洪深在创作《青龙潭》时，所受基督教的影响，是比较大的。

更值得一提的是，洪深在这部戏中，对任何角色没有褒贬，而是以一种宽容、悲悯的眼光去审视。

《青龙潭》里，角色不多，其中主要人物是林公达，以及地方士绅周乡绅，以及一些农民。在这部作品中，作者拒绝以抽象的“阶级斗争理论”去刻意描摹、敷衍情节，也没有用简单的、政治伦理的善恶观念来对人物进行“美化”和“丑化”——而是让所有人在不断变化的情境中自主地挣扎苦斗，这恰恰是基督教的平等观、原罪观的普世价值体现。

基督教认为，每一个人都是上帝的子民，在生活的责任与灾难面前，都是平等的，唯一能够向人们施以援手的，是上帝。人与人之间没有阶级、没有差异，而是一视同仁地对待，在《青龙潭》中，洪深用文学提出的这个命题，则是非常具有思想价值的。

除此之外，“林公达”这一形象无论是从装扮上看，还是从结局上看，都与耶稣基督是非常像的。在早期左翼剧作中，鲜有革命先行者是知识分子的“白色长衫”打扮，亦鲜有反倒被当地农民亲手处

死的。当时大革命处于低迷时期，而“左联”内部又因为冯雪峰、周扬的私人矛盾而爆发了“两个口号”之争的内讧，受过西方民主教育，且又在美国深入了解过基督文化的洪深，对于这样的政治斗争，自然是既感到失望，又感到厌倦。

正如笔者前文所述，洪深在上个世纪三十年代初一改笔锋，写下了《青龙潭》这部独特的剧作，在意识形态的层面上，这也应证了“传道”的目的是为了“救赎”，而结局则是“牺牲”的宗教必然。我们可以看出，洪深在创作的过程中，以一种悲悯的核心观念，来审视他眼前的这个世界。

与《雷雨》相比，《青龙潭》与基督教的精神更近了一步。洪深已经在精神上认可、推崇基督教关于牺牲、救赎的教义与意识形态，甚至开始试图用“宗教”来代替“革命”，使得基督精神在中国现实问题面前获得了被“重构”的可能。因此，可见基督精神已经深入到了洪深的骨髓。诚然，纵观洪深一生，他并未曾受过洗礼，但这并不意味着他不认可基督精神，同样，作为一名现代文学作家的他，对于基督精神的推崇亦并不比同时带其他作家逊色。

四．结语：渐进性、中国化及现代性意识的形成

在这三部作品中，基督教传播所携带的宗教精神、教会文化都在作品中直接或间接地有所体现。前文是通过对这三部作品的分别解读，下文将从三部作品的比较分析研究入手，来论及 1949 年之前中国现 代话剧剧作与基督教传播之间的关系，

首先，从历时性来看，基督教传播对于中国现代话剧是一个“渐进”的影响过程。三部剧作中，最早的是《灵光》，其时客居日本的田汉正在研究基督教，并对其有着好奇性的支持，所以才会有《灵光》这样满眼看去都带有基督教文明的剧作。但是田汉自身其后并未信仰基督教，他对于基督教只存在于关注、研究的层面，而整部剧作并未弘扬基督教的内涵与精神，只是停留在“表像”的形式层面之上，但是其后则是曹禺的《雷雨》，曹禺本人是深受基督教文明的影响，并接受基督教的洗礼，成为基督教徒。其作品《雷雨》充满着基督教教义，可以说，曹禺在这部作品中，将基督教“活学活用”了，基督教传播已经深入到曹禺的内心。但是在紧随其后的《青龙潭》，洪深本人虽未接受洗礼，但是却自觉（或不自觉地）在作品中暴露出自己的悲悯、救赎的观点，虽然这些观点被后来解读者认为是“左翼”、“马克思主义”的表现，但笔者认为，基督教传播所携带的文化与意识形态传递，在这个过程中功不可没。而这一点，似乎也应了王列耀的论断“现代剧作家经历了一个从注视与基督教文化有关的剧本，到注视基督教文化内涵的变化过程”。

其次，从文本的比较性来看，基督教传播的“中国化”构成了中国现代话剧的创作的重要养料。基督教传播有着“中国化”的一面，当然这与当时的基督教在华传播“本色化”运动不无关联——无论是对宗教经典的翻译，还是其在中国特有语境下的文化传递，都因“本色化”运动的推行而存在着“中国化”这个现象。所谓中国化，就是入乡随俗性的传播，即基督教传播与中国戏曲、中国传统的报应观、儒释道等元素相结合，构成了一种“中国特色”的基督教传播。在这个传播的过程中，话剧作为一种文化思潮的杂糅性合体，本身就携带着不同的意识形态，譬如说前文所述的《青龙潭》，洪深既表示出了中国传统思想中的报应观，也反映了基督教的救赎思想，再比如说曹禺的《雷雨》，其受传统思想如道家、虚无主义等影响也较大，但是他的《雷雨》中所蕴含基督教的原罪、救赎观念亦非常明显，已经逐渐受到话剧界、文学史界的关注。

一部作品的问世，一个作家的形成，并非由一种观

念，一种形式形态所决定。长期以来，话剧主张“革命性”为脉络的研究，却忽视了基督教传播对其的影响作用，当然，基督教也并非对于作家、作品有着决定性的作用。上个世纪前半叶，社会意识形态相对复杂，尤其是从那个年代经过作家，常常有过多次信仰，追随过多重政治思潮，如何“祛魅”，进而“还原”到历史本来的真实？这对于当下话剧研究，也有着相对重要的意义。

最后，从时间的跨度来看，基督教与马克思主义都是两个舶来的“现代性”命题，前者远远要早于后者的传播，基督教传播为中国戏剧在日后的文艺思潮的现代化（如马克思主义、无政府主义、人文主义等）客观上起到了披荆斩棘的作用。尤其在 1949 年之前，中国基督教信众要远远多于信仰马克思主义者的数量，纵然是日后的左翼话剧运动，基督教传播对其体制与内容都有着客观上的影响。尤其是在 1840 年以后，基督教为中国文化带来了最朴素的 平等、爱与人本主义思想——其中包括两次大的革 命运动：太平天国与辛亥革命。话剧作为被赋予 “左翼革命性”的一种产物，但是剧作家作为一种 复杂的生命个体，尤其是在受过现代化教育、城市 生活之后，基督教对剧作家们有一种潜移默化的影 响。无论是上文所述的曹禺、田汉与洪深，还是前 文所例举的夏衍，他们其后几乎都投身左翼戏剧， 并成为中共话剧活动的领导者，但是他们在剧作 中，仍然或多或少地流露出曾经被打上的烙印，这 是无可回避的史实。

注释：

1. 田汉：灵光（序），《太平洋》杂志 2 卷 9 期，1921 年 1 月
2. 据史料记载，1920 年至 1921 年，青年组织“少年中国学会”对宗教批判较为激烈。1920 年 8 月，少年中国学会曾拟通过《拒绝有宗教信仰者入会》一案。当时身在日本的会员田汉，特意致信反对通过此案，并引发了一场争论。最后，此提案被取消。改“拒绝有宗教信仰者入会”，为“不妨用极慎重的方法，暂且容忍入会”。 田汉似乎不止于满足这种争来的容忍，在给友人的通信中，进一步表明过自己对基督教、基督教文学从容忍到钻研，甚至到“有好些喜欢”的态度：“弟近又研究 Biblical Literature，有好些喜欢的地方，并且有点爱 Christ 那种伟大崇高的人格呢”（见于田汉，少年中国与宗教问题，少年中国，第 2 卷第 8 期）
3. 田汉，少年中国与宗教问题，少年中国，第 2 卷 第 8 期
4. 田汉，灵光，田汉文集第一卷，中国戏剧出版社，1983 年，19 页
5. 同上，21 页
6. 同上，22 页
7. 同上
8. 论述这一问题的代表作包括但不限于王列耀的《基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识》（三联书店，2002）；刘冬梅的《恐惧与救赎：曹禺<原野>解读》（《名作欣赏》，2009.8）；卢炜的《双向背驰——曹禺和奥尼尔的生成错位比较》（《艺术百家》，2005.4）；贡献、陈留生的《论曹禺对宗教的矛盾心态》（《南京师大学报（社会科学版）》，1997.4）；谷海慧的《“没有出路”的出路——试论曹禺剧作隐含的宽恕精神》，（《戏剧艺术》，2009.8）；王玉华的《奥尼尔曹禺戏剧中基督教象征意蕴》（邢台学院学报，2009.12）等论著。
9. 曹禺，我的生活和创作道路——曹禺研究专集（上册），海峡文艺出版社，1985 年，10 页

10. 费尔巴哈，基督教的本质，商务印书馆，1995年，43页

11. 张再元，浅论曹禺《雷雨》的基督教意识，镇江高专学报，2008，4

12. 曹禺，雷雨，人民文学出版社，2001年，25页

13. 曹禺，雷雨•序，人民文学出版社，2001年，20页

14. 曹禺，雷雨，人民文学出版社，2001年，26页

15. 曹禺，《<雷雨>的写作》，《质文》月刊，1935年第2号

16. 陈瘦竹，左联时期的无产阶级革命文学，江苏文艺出版社，1960年，48页

17. 曲六乙，洪深的剧作，文学书籍评论丛刊，1959，5

18. 朱复钧，评洪深先生的《五奎桥》，晨报，1933-5-13（5）

19. 王淑明，香稻米，文学，1934，3，（1）

20. 洪深，农村三部曲，上海杂志公司，1936年，10页

21. 朱卫兵，洪深《农村三部曲》解读，文艺争鸣，2004，3

22. 王列耀，基督教文化对中国话剧的影响，吉林大学学报，1999.5

23. 董健，论中国传统文化对曹禺的影响，戏剧艺术，1991.5

24. 平等、爱与人本主义思想在中国传统文化中也都普遍存在，譬如颜渊强调的“仁者爱人”，以及后来者顾炎武、黄宗羲等也提到了民权高于君权的主张。但是在明清以后，随着政治高压与社会伦理的封建化加剧，新儒学（理学）逐渐了取代了儒学，带有宗教性质的“礼教”遂取代了“儒学”的道德规范。在清代中后期，随着基督教的传入，对于平等、爱与人本主义又重新在中国社会被提起，但这并不意味着这种思潮与孔子的儒家思想有任何渊源关系，比如说太平天国的主要观点即来自于基督教，但太平天国则是反孔教的；除太平天国之外，还有孙中山在早期的革命的“三民主义”主张，也是来源于基督教中的平等思想，孙中山本人受太平天国影响很重，对于孔教有着强烈的反对与排斥。



堕落的辩证法与自由的深渊

——对奥古斯丁论恶的起源的本体论解读

吕超

摘要：

奥古斯丁将先于所有外在罪行的第一个邪恶意愿（即“骄傲”，superbia，意愿或心灵之爱背离上帝转向自己），视为人类始祖的最初堕落，从而建立起基督教神学对恶之起源的经典解释。然而，近几十年来英美学者对奥古斯丁这一解读是否有效提出了尖锐质疑：因为在奥古斯丁笔下，人类始祖是在智慧充足、本性善良、且毫无压力和诱惑的情况下突然堕落的，而在以 Babcock 为代表的学者看来，意愿从善到恶的突变——这一意愿行动和行动者先前状态之间出现“不连续性”（discontinuity），从而使这一意愿行动不仅很难被归于行动者本人，而且似乎完全无法被理性所理解。

面对英美学者在心理层面讨论所遇到的困难，本文将另辟蹊径，从心理层面之上的本体层面，借助奥古斯丁的新柏拉图主义本体论，通过讨论人和上帝在“存在等级”中的位置和关系，通过分析同一邪恶意愿内部“堕向虚无”与“追求上帝”两种相反行动的“辩证统一”，通过展现“爱的秩序”和“善的秩序”两种秩序错位的可能性，来揭示源于自由意愿“立法能力”的“永恒堕落动机”，从而使得堕落不仅能毫无困难地被归于自由存在者自身，并且成为可在一定程度上被理性所理解的。本文将表明：这一堕落动机超越一切心理现象而内嵌于自由的结构之中，从正面看，它作为有限存在者自身自由的先天缺陷，如同自由内部的黑暗深渊，永恒地伴随并诱惑他走向堕落，从反面看，它作为身为“上帝形象”的有限存在者先天立法能力的证明，则彰显了他在爱中向着上帝超越、与上帝在爱中联合的神圣可能性。

关键词：

自由、恶的起源、罪、堕落、意愿、理智、爱、秩序、亚当夏娃、上帝

一、心灵之爱（意愿）背离上帝的本体论描述：拒斥存在与堕向虚无

上帝从虚无之中创世，“出于虚无”（ex ni- hilo）决定了被造物和造物主之间的永恒鸿沟，也造成了被造物的可变性(mutabilitas)和可朽性（mortalitas)。可变性属于被造物的本性，本身绝非恶，只有在自由存在者这里，才提供了将恶引入世界的可能性。换句话说，被造的心灵是不稳定的，它对上帝的爱(amor Dei)，或者说原初朝向上帝的善良意愿（bona voluntas），可以背离上帝，转向自己，以爱造物主的方式和强度来爱自己。然而，不论指向上帝或自己，心灵之爱或意愿都不缺乏其对象(amatum)，而心灵之爱的对象因其都是存在，所以都是善的。在奥古斯丁的新柏拉图主义本体论中，恶并非积极的存在，因此并不存在于善的对象中，而仅仅存在于从善的等级秩序中堕落。这种堕落抛弃本该拥有的善（至善者上帝和德性之善），造成了心灵内部爱的秩序(ordo amoris)与心灵之外上帝订立的善的秩序(ordo bonorum)不相符合。所以在堕落中，心灵既抛弃了本该拥有的、某种更高级的善（meliora bona et summum bonum），又违背了善的等级秩序(ordo bonorum)。

进一步地，在奥古斯丁的新柏拉图主义本体论中，善就是是包括造物主和被造世界在内的所有存在，善的秩序就是造物主和被造世界之间的秩序、以及被造世界内部的秩序，简言之，是整个存在的秩序，所以心灵抛弃本该追求的善、违背上帝所订立的善的等级秩序而堕落，就等于拒斥整个创世行为、拒斥造物主、以及拒斥一切存在本身。

二、意愿堕向虚无的两种情况，以及罪的本体论结构

但拒斥创世、造物主、一切存在本身的，并非任何本体论层面的虚无(nihil)。因为虚无不仅在现实中不属于过去、现在、将来的任何一个时刻（因为凡属于时间的，甚至时间本身，都是上帝创造的存在），而且在思想中也无法被直观，而只能作为存在的对立面、凭借抽象的概念而被想象。所以，虚无作为何时何地（即使在心灵中）也找不到容身之处的非存在，本身根本没有力量来对抗存在——因为不存在的东西，怎么可能有力量破坏存在呢？

于是，有力量拒斥和毁灭存在的，就只能是存在者本身。也就是说，存在者意愿虚无(volens nihil)，并以存在自身的力量来反对存在。虽然依照永远无法更改的本性，意愿必以存在为对象，但这只说明意愿不能直接以虚无为对象，却不能说明意愿不能间接以虚无为对象。以下我们将通过分析两种情况，说明意愿如何间接意愿虚无。

首先，在大多数罪行中，当意愿偏离本该拥有的高级之善、从善的等级秩序中堕落时，意愿不但以小善为对象，也必须同时以堕落本身为对象。因为虽然堕落不是意愿的最终欲求，但为了以自己想要的无节制的倾向（inmoderata in ista inclinatione）欲求小善，意愿也必须同时欲求堕落行为本身。也就是说，堕落虽然不是意愿的最终欲求对象，却是被作为实现目的的手段而欲求的。

其次，在一些极端情况下，意愿可以不指向任何小善，而直接以堕落本身为欲求对象。这就是奥古斯丁在《忏悔录》偷梨事件中描述的为恶而恶(gratis malus, 或 malitiae causa nulla est nisi malitia, 恶仅以恶本身为动机)。

奥古斯丁在《忏悔录》第二卷记述道，他少年时在乡间游逛时，和伙伴们洗劫了一棵梨树。小孩子的这类恶作剧本是司空见惯的，然而时隔多年，当奥古斯丁试图分析这件偷梨事件的性质时，却发现无法为其找到充分的动机。梨子作为上帝的造物本身是好的，尽管它只具有最低级的形态之善和滋味之善。然而，这群少年偷梨并非由于贪恋梨子的形态

和滋味，奥古斯丁提到自己手头就有更好的梨(meliorum copia)可供享用，而事实也证明他们对偷来的梨子并不感兴趣：在奥古斯丁的回忆中，他们似乎吃了一些，剩下的全喂猪了。然而，如果确实有一点梨子入了他们的口，最甜美的调味剂(condimentum)也并非梨子本身，而是吃它的人的罪行(facinus)。于是经过深入分析，当排除一切低级的善作为可能的犯罪动机后，就只剩下“对恶本身的爱”或者说“为恶而恶”（gratis malus）作为唯一的动机了。在此，奥古斯丁写下了《忏悔录》中最震撼人心的段落之一：

邪恶是丑陋的，我却爱它；我爱我的毁灭(amavi perire)，我爱我的堕落(amavi defectum meum)，不是爱我为之堕落的事物(illud ad quod deficiebam)，而是爱我的堕落本身(defectum meum ipsum)，我丑陋的灵魂啊，挣脱你（上帝）的坚固而自趋灭亡，它并非在耻辱中贪恋什么，而是贪恋耻辱本身(dedecus appetens)。

综上以上两种情况，无论是为追求小善而作恶，还是仅仅为恶而恶、为堕落而堕落，无论堕落是作为手段还是目的出现，它都是意愿的欲求对象。而堕落本身，就是向着虚无的运动。所以，虽然虚无作为“绝对的非存在”，依照意愿的本性，根本无法成为意愿的“直接欲求对象”，但意愿却可以通过欲求“向着虚无的运动”，来“间接地欲求虚 无”。由此，存在者意愿虚无(volens nihil)，其实就 是存在者意愿堕落(volens defectum)。

进一步地，发现与“为小善而堕落”相对立的，“为堕落而堕落”的这种极端情况，可以说是奥古斯丁人性论最深刻的洞见，构成了他对“罪之为罪”的本质性认识。实际上，单纯地欲求小善，并不能构成罪。因为哪怕再小的善也是存在，而欲求存在则是意愿的本性，是上帝创造人时所钦定的。而意愿虚无、因而意愿向着虚无的堕落，才违反意愿被造时的本性，也就是说违背了上帝的安排，如此才能构成罪。因此，如果我们仿效康德哲学的术语，意愿所指向的小善，只是罪的质料（materia peccati），而意愿违反本性的扭曲、向着虚无的堕落，才是罪的形式(forma peccati)、是使罪成为罪的原则（principium peccati）。

至此，我们得到了罪之为罪的完整本体论结构（ontological structure）。在一般罪行中，意愿所追求的“小善”是罪的质料（materia peccati），追求小善时“向着虚无堕落”则是罪的形式(forma peccati)，是使罪成为罪的原则（principium peccati）。作为质料的小善是目的本身，作为形式的堕落是达到目的的手段。但在为恶而恶的极端情况中，因为没有任何小善作为动机，罪的形式“向着虚无堕落”，同时也就是罪的质料，原先仅仅作为手段的堕落，现在成为了目的本身。

三、寻求意愿偏离上帝的“理性”解释：“堕向虚无”与“追求上帝”，这两种矛盾运动的“辩证统一” 然而，意愿向着虚无的堕落，这种完全违反

意愿本

性的运动，究竟是如何实现的呢？意愿向着虚无堕落时，不会完全毁灭自身本性，甚至造成一种反本性吗？

实际上，我们可以很容易地通过类比推理得出答案：就如在认识层面，理智对于虚无的思考，必须同时借助于对于存在的思考，同样在决断层面，渴望堕入虚无的意愿，也必须同时借助于渴望获得存在的意愿才能实现——这是因为在奥古斯丁神学中，堕落作为恶仅仅是缺失，缺失不能独存，必须依附于善的本性。意愿的本性体现为对于存在的追求，所以对于虚无的追求作为本性的缺失，不可能脱离、或者说必须依附于对于存在的追求。然而，意愿的这种自相矛盾并不是将意愿一分为二——如果意愿一分为二，我们面对的将是可以独立存在的

两种本性，而不是具有依存关系的本性和缺失。同时，意愿的这种自相矛盾并非一种绝对的矛盾，就如我们下面将要阐述的。

“虚无”是一切存在者的反面，因而和意愿的本性决然对立，但“向着虚无的堕落”，却可以成为一种真实的存在方式，并且，这种真实的存在方式，可以通过某种悖逆的方式，来指向甚至模仿至高存在者的存在方式，因此对意愿具有巨大的欺骗性和诱惑力。这么说的理由在于，向着虚无的堕落，体现为破坏存在秩序、毁灭存在物、背叛造物主这三个方面。但破坏存在秩序，同时也就是确立以自己的任性妄为为唯一原则的新秩序；毁灭存在物，同时就是创造虚无；背叛造物主，同时就是自封为敌对的造物主。所以，堕落作为向着虚无的下降（descensus ad nihil），在另一种意义上，可以被视为向着最高存在的攀升(ascensus ad Summe Esse)，也就是说，以悖逆的方式模仿造物主。如此，奥古斯丁对“为堕落而堕落”的偷梨事件，能够做出这一定论：

所以，在那次邪恶而悖逆地模仿我的主的偷窃事件中，我所喜爱的究竟是什么呢？是否因为我无法以强力反抗，在欺骗中违背律法便是件乐事，以便身为囚徒的我，通过做出被禁之事却不受惩罚(faciendo inpune quod non liceret)，得以模仿那残缺的自由(mancam libertatem...imitarer)——而做出被禁之事却不受惩罚，正是对全能的昏暗效法(tenebrosa omnipotentiae similitudine)。

此处需要特别强调的是，向着虚无的堕落，以悖逆的方式模仿上帝，本质上并不是一桩发生在道德层面的具体罪行。因为在奥古斯丁的新柏拉图主义中，道德层面的善恶之分，必须以关于存在的本体论叙述为基础：如果造物主、创造活动、被造物、一切存在的秩序（包括造物主和被造物间，以及被造物之中的秩序）都是善，那么恶就不可能是存在者本身，而只能是一种存在方式，这种存在方式表达了对于存在根本性的否定态度：它渴望毁灭存在者、破坏存在秩序、违抗造物主。于是，人在面对道德层面任何具体的善恶选择之前，在逻辑上，首先面临的是本体论层面对于自身存在方式的选择，面对的是对存在整体、对创造活动、对造物主的态度的选择。所以，人类的第一桩罪，骄傲，并非道德层面的一桩具体恶行，而是本体论层面，通过自由意愿对存在方式和基本态度的错误选择。

作为众多存在者一员的人，在上帝订立的存在秩序中必然占有一个位置，因此，以整体的存在秩序为背景，人对自身存在方式的选择，必然首先表现为对自身存在位置的选择。实际上，和其他被造物一样，人最初从上帝那里，获得了自己在整个存在秩序之中的自然存在位置：低于上帝和天使，高于非理性存在者(inter angelos bestiasque，在天使和野兽之间)，和他人平等。奥古斯丁在《创世记注解：反摩尼教徒》中，把乐园中心的生命之树(lignum vitae plantatum in medio paradisi)，隐喻地解释成人类灵魂借以理解自己被安排在“中间位置”(in meditullio quodam rerum)的“智慧”(sapientiam)，以便灵魂使身体的本性(natura corpoream)臣服于自己(subiectam sibi)，并懂得上帝的本性(naturam Dei)是高于自己的(supra se)。然而，和其他没有自由意愿的自然存在者不同，人被造时获得的这一“中间位置”，并非静止不动、业已实现的位置。这个位置，还必须由人通过意愿的自由决断(liberum arbi- trium)去实现(fulfill)，也就是说，通过自由地承认和接受这个位置，从而去真正地实现这个位置。这是人被造的最高目标——即，自由地实现自然，自由(libertas)与自然(natura)达成和谐统一。然而，人的自由意愿存在着拒斥和违背本性的可能性，从而造成本性的缺陷。于是，当自由意愿不安于这一被上帝所安排的自然位置时，人就破坏了自己的本性，同时背叛上帝、切断了和上帝的关系。

四、对两个重要概念的“反二元论(**anti-dualistic)”**区分：“虚无”是永远无法实现的“绝对非存在”，而“堕向虚无”是随时可能实现的“真实存在方式” 由于在存在之外只有虚无，所以人背叛上

帝的方

式，只能是选择向着虚无堕落。但是受到破坏的本性，不可能完全化为虚无，也就说，人不可能完全偏离被造时的自然位置。人所能做的，只有站在这个位置，背向上帝，在自欺欺人的谎言中自封为上帝。实际上，心灵对虚无的渴望本质上是一种自相矛盾，因为不仅心灵的认识能力不借助于存在，根本无法直接地想象虚无，心灵的决断能力不借助于存在，也根本无法直接地意愿虚无。所以，虚无作为上帝的假想敌、作为一种既不可直接想象、又不可直接意愿的绝对的“非存在”（就如奥古斯丁明确指出的——没有与至高存在者上帝相反的另一自然实体，存在的反面并不存在），我们很难解释这位上帝的假想敌，为何拥有如此大的吸引力，竟能诱惑心灵背叛上帝而选择它。

然而，人类自欺欺人、向着虚无的堕落，并非我们想象地那么荒谬。因为就如我们曾经分析过的，静态的虚无和动态的堕落是截然不同的概念：前者和存在者的本性处于永恒对立之中，因而不论何时何地，既不能被直接想象，又不能被直接意愿和切实获得；而后者既非“相反的本性”也非“本性的绝对缺失”，而是自由存在者任何时候都可能采纳的、一种拒斥本性的真实存在方式。所以，在堕落所指向的虚无、和指向虚无的堕落之间，心灵虽然也间接地意愿虚无，但它真正意愿和选择的，并非“虚无”这一虚构的上帝假想敌，而是“坠向本不存在的虚无”这一违抗上帝的运动。在这一运动中，心灵表面上追求虚构的非存在，实际上追求并创造了一种真实的存在方式，这种存在方式就是和上帝自由敌对的、一种“反上帝”的自由(anti-God freedom)。这种反上帝的自由，是上帝自由在人类这面镜子中的反像(perverse mirror image of God’s freedom)。它作为一种绝非虚无的真实存在方式，是人类自由的第一件作品。实际上，人的有限自由，虽不能“无中生有”地创造“存在者”，却可以“无中生有”地创造自己的“存在方式”，并通过创造这种悖逆的存在方式，把原本作为上帝真实形象被造的自 己，扭曲成上帝的镜中反像。于是，对“悖逆的存 在方式”的创造，也必然同时（尽管是间接地）是 身为作恶者的人，从虚无中的自我创造（the self- creation of men as evil agents ex nihilo）。然而，正如 作为镜中反像的人类和人类自由，永远无法脱离作 为原型的上帝和上帝自由而独立存在，人在悖逆地 热爱自己，追求反上帝的自由时，也无法不同时热 爱上帝，追求真正的上帝自由——尽管，人是用一 种拙劣的扭曲来仿效上帝，以一种悖逆的仇恨来热 爱上帝，就如奥古斯丁对上帝的祈祷：

所有那些使自己远离你、并抬高自己反对你的人，都以堕落的方式模仿你(perverse imitantur te)。但甚至通过以这种方式模仿你，他们宣称(indicant)你才是一切本性的创造者(creatorem te esse omnis naturae)，且不存在任何方法人能够借此脱离你(non esse quo a te omni modo recedatur)。

对上帝毅然背叛之下的绝对依赖，或者说，对上帝绝对依赖之下的毅然背叛——这一矛盾是掩藏在人类自由最深处的悲剧性可能，并通过亚当夏娃，在所有人身上化为了现实。

最后，既然“向着虚无堕落”是一切罪的形式（forma peccati）（不论是一般的罪行，还是极端的为恶而恶），是使罪成为罪的根本原则(principium peccati)，同时，既然这一“向着虚无堕落”也就是“悖逆地模仿上帝的自由”，那么自然地，悖逆地模仿上帝的自由，也就是一切罪的形式，是使一切罪成为罪的根本原则。在人类的第一桩罪骄傲中，对上帝自由的悖逆模仿是赤裸裸的，它被明目张胆

的表达为“自立为敌对的上帝”，而在其他的衍生之罪中，对上帝自由的悖逆模仿则是隐蔽的，当人们无法度无节制地追求金钱、美色、荣誉、权力这些小善时，人们必然同时违背了上帝所订立的善的秩序，并确立起以自己无约束无法度的爱(amor in-ordinatus)为唯一原则的新秩序，而通过打破秩序来重订秩序，本身就是对上帝绝对自由的悖逆模仿。

然而，何为无约束无法度的爱(amor inodrdinatus)呢？

上帝的绝对自由表现为对存在无条件的爱(amor gratis)，所以，作为它镜中反像的人类自由，首先也必然表现得酷似对存在无条件的爱。然而原型和反像的真正差异，在于它们与秩序的关系——上帝以爱创世，因此他爱的秩序(ordo amoris)也就同时是善的秩序(ordo bonorum)。但在人类那里，两种秩序却可以产生错位甚至颠倒。在上帝所订立的爱与善的对应关系中，大爱应该赋予大善，小爱应该赋予小善。然而，人却可以无视甚至颠倒这种对应关系，以爱造物主的方式来爱被造物，把原本只应献给造物主的爱，给予自己任意选定的对象，因而把这些对象，另立为和真实上帝相敌对的虚假上帝：人先是在原初之罪骄傲(superbia)中把自己立为上帝，又在其他衍生之罪中，把金钱、美色、荣誉、权力立为上帝。因此，悖逆地模仿上帝、颠倒秩序的爱、滥立和滥拜偶像、精神的淫乱，这些罪在本质是都是同一的，它们都是在无条件的爱(amor gratis)的外表下，以破坏存在秩序的方式，无条件地否定造物主和被造世界。这种无条件的否定，实际是对造物主和被造世界无条件的恨(odium gratis)，它是上帝无条件的爱的镜中反像，也是人类自由作为上帝自由拙劣模仿的真实表达。

五、“拥有意愿”即“实现意愿”：本体论层面的永恒堕落动机

我们已在本体论层面充分探讨了人类始祖是如何堕落的，同时，这些讨论对和人类一样作为有限存在者被造的天使同样有效。然而我们的最终目的，不仅是描述堕落如何发生，更是为堕落确定一个理性可以理解的动机。为了更有效地展开论述，让我们暂时放下人类始祖，把关注的目光转移到天使身上。这样做的理由在于，天使处于比人类更高的存在等级，地位更接近上帝，拥有比人类更高的智慧，对上帝有着更深刻的认识。换句话说，如果我们能为天使堕落找到理性可以理解的动机，就等于建立起一种“强论证”，其结论必然可以“向下兼容”，适用于认识水平低于天使的人类始祖。

现在，在本体论层面寻找堕落动机之前，让我们进一步分析一下天使被造时的认识状态。

首先，虽然奥古斯丁本人对天使认识水平的描述比较模糊，但天使必然不可能拥有对上帝的荣福直观(beatific vision)，否则，这种和上帝“面对面”、对上帝神圣本体“如他所是”（As He is）的认识，将取消任何堕落的可能性。另外，天使也并不确信(incertus)自己必然会得到作为自身至高幸福(beatitudo)的荣福直观，这种对未来的不确信，进一步加深了堕落的可能性。然而从以上两点，并不能推出天使并不拥有对至高幸福的期盼(spes)。事实 上，如果被造等级低于天使的人类，尚且拥有对未 来幸福的期盼（可朽的身体变为不朽的身体，与上 帝实现牢不可破的亲密关系），我们便有理由肯定 天使也拥有同样的期盼。进一步地，由于天使离上 帝更近，对上帝作为至善者的认识超过人类，因而 我们可以合理推断，天使对至高幸福的期盼，应该 比人类更清晰、更生动。这种更清晰更生动的期 盼，虽然依旧没有取消堕落的可能，但无疑在初始 状态上，把天使放在了比亚当更有利的地位，使他 们对上帝的顺服更容易。反过来说，也正因天使顺 服上帝更容易，他们的悖逆必然比人类的悖逆遭到更严厉的惩罚。事实上，人类尚且能通过信仰耶稣

基督而重获永生，而天使一旦堕落，则必然在地狱承受永恒的死亡。

于是，通过对天使认识状态的进一步分析，我们可以明白讨论的难点何在：对至高幸福（荣福直观）怀有鲜活期盼的天使而言，似乎根本不可能存在某个堕落动机，强烈到足以诱惑他们背叛上帝。之所以这么说的理由在于：第一，“荣福直观”本身就构成了天使的至高幸福，天使根本不需要（也不可能）通过把爱转向上帝之外的被造物，来达到或增进这份幸福；第二，虽然天使尚未获得荣福直观，但他们必然拥有足够的智慧明白上述第一点。否则，如果天使无法区分什么构成了自己的至高幸福，那么他们就会由于愚蠢，把投向上帝的原初之爱转向其他被造物。如此，把他们造得如此愚蠢的上帝，必将成为天使堕落的罪魁祸首。

对于这一难点，还可通过奥古斯丁和安瑟尔谟的比较做出进一步说明。和安瑟尔谟区分天使的两种意愿，即，为公正的意愿（will-for-justice）和为利益的意愿（will-for-advantage）不同，奥古斯丁神学中根本不存在这种区分。因此，对于奥古斯丁笔下的天使堕落，我们就不可能像安瑟尔谟那样，用两种意愿的冲突和相互顺序的颠倒来进行解释。实际 上，由奥古斯丁和安瑟尔谟的差异揭示出的关键问 题在于，后世伦理学中对道德善(moral good)和幸福(happiness)的根本性区分，在奥古斯丁笔下尚未出现，因此用两者的冲突来解释恶的起源的途径，在奥古斯丁这里也必然是行不通的。我们从语言学角度很容易看清这一点，拉丁文 bonum 具有双意性，既可指“好处”、“祝福”、“资产”，也可以指“道德善”。所以，当奥古斯丁说上帝对人和天使而言是他们应当追求的至善(summum bonum)时，既表明了人和天使应当全心全意爱上帝这一道德义 务，又表明了唯有在上帝之中，人和天使才能得到 至高幸福这种功利考虑。

至此，我们可以更清晰地表达解释天使堕落的真正困难：我们必须找到这样一个“动机”或“理由”，这一动机或理由，必须强烈到足以诱惑明白至高幸福居于何处，并对至高幸福怀抱鲜活期盼的天使，甘愿放弃这一幸福而背叛上帝。

然而，是否真的存在如此强大的动机呢？如果存在，它又会是什么呢？幸运的是，先前对堕落的本体论描述，已为我们提供了充足的线索。

我们首先想到的候选对象，必然是“想成为上帝”的希望。然而，如果“想成为上帝”仅仅停留在一个空洞的希望（an empty wish），它就绝对不足以构成对天使具有充足诱惑力的动机。这是因为：第一，被造之初的天使拥有足够的智慧辨别自身至高幸福何在，所以他们必然明白，“想成为上帝”的空洞希望，丝毫不能增进自己的幸福；第二，智慧远远高出人类的天使，甚至可能预料到追随这一空洞愿望必然失败，并且将遭受上帝的永罚，而如果对永罚的恐惧和对至福的期盼相加，那么天使追随这一空洞希望的可能性将被进一步减弱。

然而，如果“仅仅通过想要成为上帝”（merely by willing to be God），理性存在者已经在某种层面“实现了这个意愿”（fulfill this will），具体地讲，如果当理性存在者渴望成为上帝时，仅仅这个渴望本身，就已经“同时”使他成为了上帝，那么，这种仅凭一个意愿就同时成为至上者(make oneself God by merely willing to be God)的诱惑，或许强大到足以成为神圣天使堕落的动机。 于是，我们的问题便被转化为：理性存在者是否真的能仅凭一个意愿，就同时使自己成为上帝呢？

笔者对这一问题的回答是全然肯定的。 根据前文对罪的本体论分析，当作为理性存在者的人类和天使意愿成为上帝时，他们的意愿也就同时堕向了虚无，而仅仅凭借这一“堕向虚无”的意愿行动本身，人和天使也就同时以打破上帝创立的神圣秩序的方式，创造出了以自己“无节制无法度的

爱”为唯一原则的新秩序(novus ordo)。也就是说，人和天使完全像上帝那样，仅凭一个意愿就创造出了新秩序，成为了和上帝一样的全能立法者。因 此，我们完全可以说，在创造秩序这一方面，仅仅 “想成为上帝”的意愿，完全等同于对这一意愿的 实现，因为，就“仅凭一个意愿就创造出新秩序、 成为立法者”而言，有限自由存在者和上帝并无差 别，他们的意愿和上帝一样，都是全能的。

然而此处必须指明，人和天使只有在某种特殊的立法活动，即创立“爱的秩序”时，才能成为和上帝平起平坐的全能立法者。而爱的秩序(ordo amoris)就其性质而言，完全不同于世间的另一种秩序，即善的秩序(ordo bonorum)。最初，两种秩序都来自上帝这一全能立法者，都由上帝“仅凭一个意愿”无中生有地创造出来。然而，“善的秩序”作为决定存在者之间等级结构的客观秩序，身为有限自由存在者的人和天使，永远没有能力改变。而“爱的秩 序”虽然最初被上帝作为对“善的秩序”的回应， 放置在有限存在者的心灵之中，用以规定他们自然 本性的原初良善，但由于这种秩序究其根本实际是 一种主观秩序，因而必然处于人和天使意愿的自由 决断之下，能够被他们的意愿扭曲甚至颠倒。于 是，从两种秩序各自的性质出发，我们很容易理 解：尽管作为有限自由存在者的人和天使，永远无 法像上帝那样仅凭一个意愿，“无中生有”地创造 出任何“善的秩序”，但以和上帝相似的方式，人 和天使完全可以“仅凭一个意愿”就创造出全新的 “爱的秩序”。就爱本身的混乱无度而言，这种 “爱的秩序”实际只是一种反秩序(anti-order)，但 由于它把隐藏在混乱之爱背后的无条件的恨(odium gratis)，树立为与“无条件的爱”相对立的至高原 则，这种“爱的秩序”，又是作为神圣秩序“镜中 反像”出现的新秩序。

综上所述，我们终于可以为堕落找到一个理性可以理解的动机。而这一动机本身，又大大丰富了我们对有限存在者自由行动的理解。 首先，包括人和天使在内的所有有限自由存在者，

根据其自然本性，必然欲求已经存在的善。由于所有存在者都是善，因此上帝以及所有被造物，都作为可欲对象呈现在人和天使的心灵之中。对这些对象的爱，构成了有限存在者的行动动机。这些动机下的行动，都可归结为他们追求自身至高幸福的行动。而有限存在者是否以道德的方式追求幸福，完全被他们自然本性所处的状况决定。当自然本性处于原初的完好时，人和天使内心爱的秩序完全符合上帝所制订的善的秩序，他们把上帝作为最高的可欲对象，在上帝身上寻求至高幸福；而当自然本性被原罪损坏和扭曲后，爱的秩序便不再符合善的秩序，人和天使把被造物作为最高的可欲对象，在被造物身上寻求至高幸福。但从自然本性本身提供的诸多动机（爱的对象）出发，只能解释原初良善的本性如何持续产生善的抉择，以及后来败坏的本性如何持续产生恶的抉择，却无法解释原初良善的本性如何产生出第一个恶的抉择——这一从善到恶的飞跃与突变。于是，堕落的动机，必然不由自然本性本身提供。

然而，除了被上帝以“爱的秩序”安排好的自然本性，人类和天使还拥有上帝赐予的自由意愿。准确地说，意愿（voluntas）也属于自然本性（natura），并且被造之初同样是良善的。但意愿的自由决断（liberum arbitrium）却是一种特殊的能力，这种能力不像只能被动地接受规定的本性的其他部分，而是既能保持、也能改变自身的状态，甚至扭曲本性的其它部分。换句话说，由于意愿的自由决断能力，人和天使既能成全，也能扭曲上帝在自己身上所设定的爱的秩序。而意愿之所以通过这种自由决断能力，现实地选择背叛上帝，其动机完全不出于本性对“外在于意愿的可欲对象”的爱，因而和追求自身至高幸福的渴望完全无关。堕落的动机，仅仅出于意愿的自由决断能力本身，更准确

地说，仅仅“内嵌”于自由本身的结构之中。有限存在者的自由结构决定了这样一个事实：虽然他们无法像上帝那样，仅凭一个意愿就创造出善的秩序，但在仅凭一个意愿，就创造出爱的秩序这一点上，他们和全能的上帝毫无差别。人和天使完全可以仅凭一个意愿，就成为和上帝一样的全能立法者。所以，当意愿的存在就等于意愿的实现时，堕落便是堕落本身最充足的动机，而无需任何现实或想象的可欲之物吸引心灵。我们甚至可以设想，当有限存在者无限珍视自由而轻视幸福时，仅凭一个意愿就成为和上帝一样的全能立法者的诱惑，完全可以战胜对反抗失败遭受永罚的恐惧，甚至完全可以战胜对近在眼前的至高幸福的期盼。在这种对自由近乎悲剧英雄式的热爱中，选择堕落就变得完全可以理解了。进一步地，这一强大的堕落动机，由于内嵌于自由本身的结构之中，必然从受造之日起，就永恒地伴随着包括人和天使在内的一切有限存在者，而不管他们是否在心理层面现实地采纳这个动机，进而走向真正的堕落，甚至不管他们是否在心理层面意识到这个动机，堕落的危险都同样对他们近在咫尺。这种永恒的堕落动机，揭示了自由内部的黑暗深渊——只要尚未达到和上帝最为亲密无间的联合，有限理性存在者就永远站在悬崖边缘，承受着堕入这一无底深渊的巨大诱惑。

六、“原罪”与“本罪”：人类自由在“立法”与“执法”中的双重表达

至此，我们已经实现了预定的目标，在本体论层面，确定了内嵌于自由结构之中的永恒堕落动机，剩余的工作，则是通过进一步分析这个动机，深化我们对于自身自由的理解。

上文已经通过自由内部的黑暗深渊，对亚当堕落进行了充分解释。然而这并不是说，亚当一旦选择坠下这个深渊，堕落作为某种一次性行动便一劳永逸地完成了，而亚当的子孙除了在深渊之底痛苦呻吟，就再不可能有所作为。实际情况是：堕落绝非历史之初业已完成、因此与后世再无瓜葛的孤立行动，而是一旦开启就将被不断重复的行动，同时，后世人类在对始祖堕落的无限次模仿和重复中，则处于既自由又不自由的矛盾境地。

根据前文的分析，在亚当子孙的本罪中，不论意愿的具体欲求目标是什么，也就是说，不论罪的质料根据具体情景有何改变，“堕向虚无”作为所有罪的形式，作为使一切罪成为罪的原则，都是永恒不变的。同时，不论人把“堕向虚无”当做目的本身来追求，还是把它仅仅作为实现目的的手段来追求（为追求小善而作恶），“堕向虚无”作为意愿自身的行动，也同时就是意愿的欲求对象。然而，我们已经证明，意愿欲求自身向着虚无的堕落，也同时就是意愿欲求以打破秩序-重订秩序的方式，成为像上帝那样的全能立法者。于是，由于亚当后代个人所犯的所有本罪，都包含这一“打破秩序-重订秩序”的结构，因此个人所犯的所有本罪，也都包含着“成为全能立法者”这一动机，而不论这一动机直接地引起行动（为恶而恶），还是以享用小善为最终目标，从而间接地引起行动（为追求小善而作恶）。最后，由于作为骄傲的原罪，赤裸裸地表达出这一成为全能立法者的动机，因此，原罪本身就可被视为“罪的形式”。总之，我们完全可以说，作为“原罪”的骄傲，就是隐藏在所有“本罪”之中的“形式”和“原则”，每一桩本罪只有通过作为其“形式”和“原则”的原罪，才在道德属性上被确立为罪。

这里需要我们关注的是：罪之为罪的必要条件，就是罪必须是自由犯下的。本罪服从以“混乱的爱”(amor inordinatus)为唯一原则的新秩序，但根据这一新秩序，本罪的质料部分，即混乱的爱所指向的对象，是被任何一个恰巧足够强大的欲望偶然地决定的，而不是被意愿本身决定的。所以，如果本罪作为罪是自由犯下的，那么其自由的属性必然由它

的“形式部分”来确定，也就是说，订立新秩序的原罪，必然是意愿的自由行动，而不被任何内在或外在的强迫必然地决定。具体地说，意愿一方面自由地打破神圣秩序、建立新秩序，另一方面则完全具有不这么做的可能。反之，如果意愿由于内在或外在的强迫，必然地确立以混乱的爱为唯一原则的新秩序，那么这就等于说意愿必然地处于混乱的爱的奴役下而毫无选择余地，那么，人就和完全受欲望支配的动物毫无差别了。

进一步地，原罪和本罪的关系，不仅在于前者使后者获得确定的道德属性，从而把后者确立为罪，更在于前者是后者现实发生的前提。因为，在任何一桩指向具体可欲对象的本罪中，意愿必须首先创立以自己混乱的爱为唯一原则的新秩序，然后才能依据这一新秩序，把自己混乱的爱，在具体情境下指向某个具体对象。这里的“首先……然后”并不代表原罪和本罪之间必然具有时间先后（时间先后包括 A.个人生命限度内的时间先后，以及 B.亚当和子孙 之间跨越无数世代的历史先后，这两种情况稍后再 谈），而仅仅表明两者之间必然具有逻辑先后。因 为，当人把意愿指向某个被造物，无节制地沉溺于 该对象时，意愿完全可以同时完成“创立以自己混 乱的爱为唯一原则的新秩序”和“指向自己混乱的 爱所给出的某个具体对象”的双重行动。换句话说，这两个行动完全可以包含在同一个意愿决断 中，“创立新秩序”为意愿决断的形式部分，“指 向具体对象”为意愿决断的质料部分，两者在时间 上不分先后，但后者在逻辑上以前者为前提。

综上，本罪和作为它形式的原罪的具有两方面的关系：第一，在道德属性上，原罪把每一桩本罪确立为罪；第二，在现实的发生上，原罪是每一桩本罪得以诞生的前提。结合原罪和本罪关系的这两个方面，我们可以得到这样一个结论：亚当子孙在自身的每一桩本罪中，都隐秘地重复着亚当的原罪。因此，在这个意义上，每一人类个体都是亚当，每个人在所有具体罪行中，都重新成为自身恶的意愿的绝对开端。

由罪的本体论结构分析出的这一结论，能够充分解释人们日常生活中经常遭遇到的矛盾的道德直觉。这种矛盾可以表达为：在作恶时，一方面在理性 上，主体通过“我本应当”的意识，觉察到了自身 的自由，另一方面却在感性上，感到了被捆绑的自 身的不自由。不论出自理性的意识或者出自感性的 感觉，都是主体对自身处境未经中介的直接认识， 因此都是直觉(intuition)。如果我们承认这两个直觉 都是真实的，也就是说，不但“我本应当”的理性 意识所反映的自由决断能力不是心理上的幻觉，而 且感性层面的不自由感也反映了被欲望捆绑的真实 状态，那么，我们就必须解释矛盾的这两方如何可 能共存，即，人在作恶时，如何既自由又不自由？ 进一步地，由于自由或不自由只是针对主体意愿 的，上述问题便可转化为：恶的意愿，是否可能同 时具有“自由”和“不自由”两种截然性反的属 性？

上文对罪的本体论结构的分析，已经为这一问题提供了合适的答案。据此，我们可以说，一桩以具体可欲对象为目标的本罪，分为形式和质料两个部分。形式部分即本罪之中包含的原罪，也就是“创立以混乱的爱为唯一原则的新秩序”，而质料部分则指混乱的爱在具体情境下的欲求对象。所以，一方面，由于意愿既能选择破坏、又能选择不破坏神圣秩序，重立以混乱的爱为唯一原则的新秩序，所以在订立秩序的意义上，意愿是自由的；另一方面，由于这种混乱的爱本身排斥所有秩序，从而和偶尔兴起的欲望没有任何差别，所以当意愿把自己交托给这一混乱的爱时，根本无法自行选择欲求对象，其欲求对象必然被任何一个偶尔兴起的足够强大的欲望决定，所以在执行秩序的意义上，意愿是不自由的。于是，根据对罪的结构分析，我们可以充分解释人们矛盾的道德直觉，把理性认识到的

"意愿自由"和感性感受到的"意愿不自由"，同时接受为真。

然而，我们可以进一步追问：虽然矛盾的道德直觉，真实地反映了作恶时"既自由又不自由"的常态，但有没有超出这一常态的完全自由的作恶呢？根据先前的讨论，以及奥古斯丁在《忏悔录》偷梨事件中的有利见证，对这一问题的回答很明显是肯定的。事实上，根据罪的本体论结构，恶的意愿依照其形式部分（确立新秩序）是自由的，意愿的不自由只可能在于其质料部分（执行新秩序），也就是说，意愿无法自己决定欲求对象，而只能接受足够强大的欲望随机给出的对象。于是，在某一具体时刻偶然兴起、比其它竞争者都强大的欲望，将必然地决定意愿的对象。所以很明显，如果欲望并不指向任何外在于意愿的对象，并将其确立为意愿的质料部分，如果欲望仅仅指向内在于意愿的、意愿的形式部分，仅仅以意愿"确立新秩序"的行动本身为对象，那么在这种情况下，欲望对意愿的限制和束缚就消失了，意愿不仅就形式而言是自由的，而且就质料而言，由于意愿仅以自身行动为对象，同样也是自由的，由此，意愿便达到了完全的自由。

这种完全自由的作恶，就是我们已经充分讨论过的为恶而恶(gratis malus)。在为恶而恶中，意愿仅仅指向自身，仅仅以自身"确立新秩序"的行动为欲求对象。然而，也正由于为恶而恶的意愿，不再以外在于意愿的其它对象为欲求对象，所以，不论在隐秘的心理层面，还是在公开的行动层面，意愿可以任意选取任何一个外在于意愿的对象来表达意愿自身。这个外在的对象，不再是由混乱的欲望交付给意愿，意愿不得不接受的欲求对象，而仅仅是恶的意愿用以证明自身存在、彰显自身行动的表演道 具。为恶而恶的意愿，完全可以通过表面上看起来 微不足道的小罪，来彰显和这小罪形成巨大反差 的、自身性质的极恶——比如，《忏悔录》中的偷梨事件，表面上看似乎只是少年小小的恶作剧，但背后却包含着对上帝及其造物无条件的恨。

由此，我们既可以说，"为恶而恶"是一种特殊的本罪，这种本罪不以任何外在对象、而仅以意愿"打破秩序-重订秩序"的行动本身为目的，把罪的形式同时当做罪的质料来欲求，我们也可以说，由于意愿欲求"打破秩序-重订秩序"，也就是渴望成为全能立法者，因此，"为恶而恶"同时也就是原罪。

然而，少年奥古斯丁偷梨事件所体现的为恶而恶，与在亚当夏娃心中以骄傲面目出现的为恶而恶，是否完全相同呢？应该说，就两者都仅仅是渴望无条件地破坏秩序、都体现了对上帝无条件的恨、都不涉及对其它对象的混乱欲望而言，偷梨事件和始祖的原罪在性质上是完全一样的。但在表达方式上两者却有很大的差异：借助诱惑者的口，始祖的原罪赤裸裸地道出了自身动机，即，"自立为上帝"，并且在理智昏昧的情况下，妄图采取吃禁果的荒谬方式，达到和上帝平起平坐；偷梨事件的真实动机，则隐含在少年奥古斯丁的潜意识中，只在时隔多年的自省中才被揭示出来，并且它表达自身的方式更单纯、直白，直接通过无缘由地毁灭被造物来破坏神圣秩序。然而，"为恶而恶"的意愿可以选取任何外在道具表达自身，表达上的区别并不造成罪的性质的区别。只有偷梨事件和始祖原罪中意愿本身所处状态的不同，才可能真正造成两者的区别，而这涉及到原罪和本罪间的关系，是仅仅具有"逻辑先后"，还是同时也具有"时间先后"。

如果原罪和本罪仅仅具有我们上文证明的"逻辑先后关系"，那么两个"为恶而恶"并无什么不同。但如果原罪和本罪之间同时还具有"时间先后关系"——或是 A.个人生命限度内的时间先后，或是 B.亚当和其子孙跨越无数世代的历史先后——那么这两个"为恶而恶"则必然是不同的。这种不同在于：亚当夏娃的意愿，是从一个绝对自由、且原本

趋向善的初始状态堕向恶的，但少年奥古斯丁的意愿，则由于具有容易屈从欲望的软弱性，而并不具有完全的自由，虽然，这一意愿的软弱性，也并不完全取消意愿的自由。

如果我们把原罪和本罪的时间联系，仅仅局限在个人生命跨度之内，那么这种时间关系可以在心理层面得到充分的证明：个人一方面通过接受外界影响，一方面通过自身自由决断，一步步塑造着自身的人格。先前的意愿决断并非一旦完成就消失进时间洪流，对意愿后来的状态和决断再无影响，而是通过习惯，以欲望的形式，影响和束缚着后来的意愿决断。于是，后来的每一次意愿决断，虽然依然包含“破坏秩序-重订秩序”的意愿行动作为自身形式，但由于习惯的束缚，或者说意愿屈服于欲望的软弱性，意愿行动会越来越丧失最初的自由。《忏悔录》第八卷对习惯的束缚有着极为生动的描述：

> 我并不是在异于我的铁链(ferro alieno)、而是在我自己铁般的意志(mea ferrea voluntate)的捆绑下叹息。敌人掌管着我的意愿行动，把它做成一条铁链将我捆住，从败坏的意愿中(ex voluntate perversa)生出情欲(libido)，顺从(servitur)情欲，便生出习惯(consuetudo)，不抵抗(non resistitur)习惯，便生出必然(necessitas)了。

因此，如果原罪在最严格的意义上，只能指意愿第一次确立新秩序，那么每一桩本罪中的“破坏秩序-重订秩序”就不能称为原罪。为了寻找最严格意义上的原罪，我们必须顺着一个个恶的决断，不断向过去回溯，直到回到个人意愿的第一次转向。同时，由于个人生活在社会之中，即使个体生命消亡，个人之罪的不良影响，依旧可以通过人类社会扩散、流传、积累和固化。于是，虽然每个人出生时都同样纯洁无辜，但由于随着历史演进，罪在人类社会中的积累和固化效应，每代人的人性遭受污染的程度，完全可能越变越严重。

具体来说，虽然每个人都可能纯洁无辜地降生于世，但他所进入的社会和文化已经是有罪的了，这就是在历史中长期积累而成的、外在于每个新诞生的社会成员的文化的原罪。文化的原罪，在时间上先于诞生在其中的个体，并通过教育和风俗等方式，从外部侵蚀个体，而被侵蚀的个体，不仅以继承文化原罪的方式，成为这一原罪侵蚀下一代的渠道，而且把自身在这一原罪侵蚀下产生的本罪，重新返还到文化原罪中，使文化原罪随历史的演进，越来越深重和坚固。于是，诞生在文化原罪中的每个个体，既被迫继承这一原罪，因而是“已有的文化原罪”的受害者，又自愿传承和加固文化原罪，因而是“不断发展的文化原罪”的生产者。

相反，如果我们把原罪和本罪的时间联系理解为亚当和子孙之间跨越无数世代的历史关系，且这种历史关系是内在于所有人灵魂、不需要借助外部工具（如社会）的，那么这种关系不仅无法在心理层面得到证明，甚至根本不可能得到任何仅仅基于理性的证明。然而，我们也不必因此就不留余地地否定这一内在的、神秘的历史联系。更为合适的做法或许是，怀着同情的态度，反思奥古斯丁为何明明不可能不知道证据难寻、解释困难，却依旧坚定地维护这一原罪和本罪之间内在的、神秘的历史联系。

虽然同样能够仅仅从理性出发，确立类似笛卡尔“我思故我在”（Cogito, ergo sum.）的“我怀疑固我在”(Subito, ergo sum)这一思维的第一原则，但更多时候，奥古斯丁思维的出发点，是他通过经验而洞察到的人性事实。《忏悔录》第一卷中的婴儿状态，并非仅为描绘奥古斯丁本人的成长经历和他所观察到的零星个案，更是为了展现所有亚当子孙一出生就所处的共同状态。嫉妒、愤怒、怨恨、报复心……成年人人格中的诸多黑暗面，在婴儿心中同样存在。而且，由于婴儿还未受到足够的管教和习俗的制约，还未学会掩饰和控制内心，他们对这些黑暗面的展现就更加直白，这些黑暗的情绪都露骨地写在他们脸上。对此，奥古斯丁说：

在你（上帝）面前，世上没有一人(nemo mundus)是远离罪的，即使是在地上的生命仅有一天的婴儿(infans cuius est unius diei vita super terram)也是如此……无罪的(innocens)仅仅是婴儿肢体的脆弱(imbecillitas membrorum)，而不是婴儿的心灵(animus)……我是在不义之中被孕育的(in iniquitate conceptus)，我尚在胚胎时(in utero)就在罪中(in peccatis)（诗篇 50:7）。

由于婴儿的自我意识尚未觉醒，他们身上所展现的人性之恶，并非那种清醒状态下，由意愿的自由决断而“实现”的恶，毋宁说，这是一种潜在的恶，是欲望的混乱与邪恶，在每个人的自我意识开始觉醒、并清醒地作出第一个意愿决断之前，就已经潜伏在所有人的人性之中。而自我意识的觉醒，以及伴随着这种觉醒的清晰的意愿决断，只不过把这种潜在的恶，通过以意愿来追随欲望，变为了现实的恶而已。

仅仅把原罪和本罪的关系理解为逻辑先后，或局限于个人生命历程中的时间先后，无法解释这种先天地潜在于人性之中、并通过具体意愿决断化为现实的恶究竟从何而来。这一先天之恶对理性而言是个谜，它使我们看到了仅仅依靠哲学分析，把原罪和本罪的关系仅仅理解为逻辑先后、以及个人生命历程中的时间先后的局限性。

同时，与它伴生的另一个谜则是：尽管人能意识到这种先天之恶的存在，但只要人尚未沦为成禽兽，那么，不论他在现实生活中纵欲和软弱到何种地步，都能同样意识到自己不应当屈服于这种先天之恶，而应当选择与恶相对的善。和先天之恶一样，这种对于“应当”的意识，也不是自我在觉醒之后自行创造的产物，而是隐藏于自我的最深处，借助后天环境所提供的机遇，由“潜在”变为“现实”。更重要的是，这种对于“应当”的意识，一方面把人和仅仅处于欲望统治下的动物永恒地分开，把“自由”确立为人的本性，另一方面则把人和自身之中的先天之恶永恒地分开，把先天之恶划定为“自我之内的非我”，把人的本性规定为与恶对立的“善”。

然而，为何自我明明洞察到了自身内部的先天之恶，却偏偏要把这种先天之恶规定为“非我”，规定为应当克服和摆脱的东西，而仅仅把善规定为“真正的自我”？换句话说，如果恶已经先天地存在于每个自我之中，那么自我把它规定为“非我”的依据何在？很明显，依据只可能有一个：这个“非我”固然处于“自我”之中，但“自我”根据自身本性，并不包含这个“非我”，这个“非我”仅仅是依附于本性的缺陷，而且，这一缺陷并非由他者强加于自我，而是“自我”通过自身自由所产生的错误后果，也就是说，“非我”在“自我”的自由之中，拥有一个“起源”。

每个自我都处于自身意识之中，因此，对于现实的恶行恶念，每个自我都可以从自己的意愿决断，也就是在自身意识之中确定其起源，而对于那先于任何意愿决断、甚至先于自我意识之觉醒的潜在之恶，每个自我则必须超越自身意识，在“共同的人性”中寻求其起源。然而先天之恶，作为欲望的混乱与邪恶，和其他后天之恶一样，只能是意愿自由决断造成的结果。但意愿只能属于每个人类个体，并不存在和“共同的人性”相对应的“普遍的自由意愿”。于是，先天之恶，既要求我们在“共同的人性”中寻找其起源，又要求这一起源依旧是“个人意愿的决断”，而能同时满足这两个条件的办法，就只有设定：首先，所有人类拥有一个共同的始祖，恶由始祖个人意愿的自由决断第一次被创造出来。同时，由于始祖身上蕴藏着全人类的人性，而每个后代都以神秘的方式，分享从始祖而来的共同人性，所以，始祖在以个人意愿决断，既使自身欲望变得混乱与恶，又将同样的恶果留在了子孙的本性之中。换句话说，欲望的混乱与邪恶，作为始祖自由决断的结果，在子孙自我意识尚未觉醒之

前，就已先天地潜伏于他们的人性之中了。 这就是蕴含在《旧约. 创世记》第三章，又被使徒保罗和奥古斯丁明确开显出来的，对意愿自由、人性本善和先天之恶的解释。这种解释不仅永远得不到符合理性的证明，甚至根本就是单凭理性永远无法理解的。然而，只要我们依旧相信意愿自由和人性本善，同时承认人性中先天之恶的存在，那么，我们的理性就必须设定这一关于恶之起源的神话，并通过信仰认其为真。在这个意义上，信仰绝非理性的对立面，而只是理性走到自身尽头时，必须做出的设定。神话作为信仰的内容，则通过讲述理性无法认识的“人性之起源”，解释理性能够认识的“人性之现状”。在这个意义上，处于理性终点的信仰，以及作为信仰内容的神话，虽然永远无法为理性所证明，但依旧是理性本身所必然要求的。

最后，让我们根据意愿决断的结构，对自身自由再进行一点简单分析。根据上文对“确立秩序”和“遵从秩序”的分析，意愿的自由决断，可以被区分为立法和执法两种行动。因此，人类自由也就相应地被表达在立法自由和执法自由这两个层面。在时间上，立法与执法两种行动并无必然的先后之分，可以被同时包含在同一个意愿决断中，作为这一意愿决断的两个方面而存在。在逻辑上，立法行动必然先于执法行动，执法自由的实现必须以立法自由的实现为前提，因为，人必须首先确立自己所要遵循的秩序，才能在具体行动中遵从这一秩序。

尽管我们只重点讨论了意愿通过打破神圣秩序，来创造邪恶新秩序的“立法行动”，但“立法行动”本身，从概念上仅仅意味着意愿通过自由决断“确立”自己所要遵循的秩序，而并不意味意愿必须“无中生有”地“创造”新秩序。换句话说，意愿为自己立法，完全可以通过“承认和接纳”上帝业已制定的神圣秩序的方式，把这一神圣秩序“确立”为自己自由遵从的秩序。

诚然，人类被造时的本性是善的，和外界善的秩序相符合的“爱的秩序”（ordo amoris)，已被上帝先天地安排进人性之中，用以规定 A.意愿的向善趋向、B.欲望纯洁有序的状态、以及 C.意愿和欲望之间统治与顺服的关系。然而，意愿向善的原初趋向，并不取消意愿接纳或推翻这一神圣安排的能力。当意愿自由地承认上帝在自己本性中设定的爱的秩序时，就等于把上帝对人的立法，转化为人对自己的立法，把他者用以规定人类本性的秩序，转化为人类自由用以规定自身的秩序。亚当夏娃被造时的美好状态，仅仅是孩童般的天真无邪，在意愿做出第一个自由决断之前，他们的自由仅仅是潜在的，因而他们也不拥有任何基于自由的真正美德。只有当他们把上帝从外部赋予、用以规定自身本性的秩序，确立为自己自觉遵守的秩序时，他们才通过意愿的立法行动实现了自身的自由，成为道德意义上的人， 并因为这种立法行动而拥有真正的美德。

人的立法自由，是人性中最尊贵的部分，是人身上真正的上帝形象。由于在执法自由之前，人已经拥有立法自由，于是，人便不仅能通过“顺服”神圣秩序而赞美上帝的创造，更能通过在自身之内“确立”神圣秩序，而直接参与到上帝的创世行动之中，成为上帝的同工。正确地行使立法自由，使人在守于本位、顺服上帝的基础上，同时完成了向着上帝的超越和与上帝在爱中的联合，成为上帝所爱的“被造之神”——而这也是上帝所有创造和拯救行动的最终目标。

然而，上帝对人最珍贵的恩赐，同时也蕴含着最可怕的危险。立法自由完全可能违背上帝将它赋予人类的初衷而被人类误用，扭曲为“以打破神圣秩序的方式、无中生有地创造新秩序”。这一“无中生有”(ex nihilo)创造新秩序的意愿行动，表达了有限自由存在者想要打破自身存在界限，向着无限自由超越的渴望。然而，由于上帝和人之间无法跨越的本体论鸿沟，人类意愿以“打破秩序-重订秩序”的错误方式向着无限自由的超越，不仅无法达到无限

自由，反而会丧失本应实现的有限自由。 由于上帝神圣秩序的核心，是对一切存在“无条件的爱”（amor gratis），人类若要像上帝那样“无中生有”，不通过上帝而创造一种完全反上帝的新秩 序，就必须以对一切存在“无条件的恨”（odium gratis）为新秩序的核心。然而，由于意愿的本性必然 渴求存在，同时，人即使堕落也不可能完全摧毁自 身本性，所以当这种“无条件的恨”超越空洞的概 念，而被现实地确立为行动原则时，必然表现为 “混乱的爱”（amor inordinatus）。这一混乱的爱， 就其仍然是对存在的爱而言，体现了人类自由意愿 不可毁灭的原初本性，就其所包含的混乱而言，则 体现了人类对神圣秩序的无条件反抗，以及这种反 抗背后对上帝无条件的恨。

然而，背叛并不成就背叛者的真正自由。因为，只有当背叛者的意愿仅仅处于和上帝的关系中时，也就是仅仅表现为破坏神圣秩序的“为恶而恶”时，才能通过像上帝那样、“无中生有”地创造以“对上帝无条件的恨”为唯一原则的新秩序，而实现自己“反上帝的自由”（anti-God freedom）。可一旦背叛者的意愿背离上帝、转向自身，仅仅处于和自身的关系中时，它毁灭了本性中的原初秩序，却无法找到用以替代原初秩序的新秩序。换句话说，“混乱的爱”仅仅在人和上帝的关系中，才由于“对上帝无条件的敌对”而是“新秩序”，而在人和自身的关系中，这种“混乱的爱”仅仅是“反秩序”，或者说，把“无秩序”当做“唯一的秩序”。

于是，意愿一方面通过自由的“立法”行动，剥夺了自身自由，把自己交托给任何一个偶然兴起、足够强大的欲望，充当欲望的奴隶，另一方面把“混乱的爱”这一新秩序，强加在原本服从神圣秩序的欲望之中，使得欲望变得无节制无法度。总之，如果规定意愿和欲望的神圣秩序，体现在“意愿服从上帝”、“意愿统御欲望”和“欲望有序”这三个层面，同时神圣秩序的维持，又取决于“意愿服从上帝”这第一个层面，那么，意愿背离上帝，必然造成神圣秩序的毁灭。而与神圣秩序相对立的、以“混乱的爱”为唯一原则的新秩序，既破坏意愿对欲望的原初统治（神圣秩序的第二个层面），使意愿屈从欲望而失去自由，又破坏欲望内部的原初有序（神圣秩序的第三个层面），使欲望变得混乱无节制。最后，也是最重要的是，由于“混乱的爱”背后包含着对上帝无条件的恨，这一“根本的恶”（radical evil），所以当意愿将“混乱的爱”加于欲望之上时，欲望不仅因此变得混乱无序，更会因此变得邪恶。所以，在这个意义上，用邪恶新秩序剥夺了自身自由的意愿，不仅使自己沦为混乱欲望的奴隶，更使自己沦为邪恶欲望的奴隶。

由此可见，欲望的混乱与邪恶，作为人性中的先天之恶和每一桩具体本罪诞生的温床，并不需要在最严格的意义上，被视为上帝从外部、作为惩罚强加给背叛者。背叛者的立法行动本身，就是自身欲望与恶的充足原因。是意愿自己把“反秩序”从内部加诸自身和欲望，造成了自身的不自由和欲望的混乱与邪恶。总之，对原罪之后人类悲惨状况的解释，并不需要求助于上帝的外部惩罚。

注释：

1. Babcock, William S. “Augustine on Sin and Moral Agency” in The Journal of Religious Ethics, Vol. 16, No. 1(1988), pp. 28-55;“The Human and the Angelic Fall: Will and Moral Agency in Augustine’s City of God”, in Augustine: From Rhetor to Theologian, Joanne McWilliam(ed.), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1992， pp. 133-149.； “Sin, Penalty, and the Responsibility of the Soul: A Problem in Augustine’s De libero arbitiro III”, in Studia Patristica, vol XXVII, Leuven: Peeters Press, 1993； “Sin and Punishment: The Early Augustine on Evil”, in Collectanea Augustiniana: Augustine ---- Presbyter Factus Sum, eds. Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske. New York: Peter Lang, 1993.

2. Civ.Dei 12.6: “…et inveniet voluntatem malum non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo facta natura est.”（人将发现：恶的意愿开始存在，并不由于它是本性这一事实，而是由于它是从虚无中被造的本性这一事实。）

3. Conf. 2.5.10.

4. 见 Conf. 2.5.11: “Cum itaque de facinore quaeritur, qua causa factum sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse adparueirt, aut metus amit- tendi.”（因此，当调查罪行之所以被犯下的原因时， 除了这个原因，其它原因并不被相信，即，呈现出 可能存在获得某一类善的渴望——也就是我们所说 的低等的善——或者失去它的恐惧。）

5. Conf. 2.4.9:“…dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia…. ”（现在，瞧，让我的心告诉你，它究竟在那里寻求什么，以至于我竟然无缘由的邪恶，除了邪恶本身，我的邪恶没有任何原因。）

6. 偷梨事件的性质有多种理解可能性：Serge Lance 将其简洁地概括为：堕落后的淫欲（concupiscence）、参与共同体的渴望（甚至通过参与共同犯罪）、以及作为原罪的隐喻。在这种隐喻中，家乡的梨树象征伊甸园中的善恶树，而米兰花园中的无花果树象征生命之树。见 Serge Lance (2002) St.Augustine, p.21.

7. Conf. 2.6.12: “…pulchra erant illa poma, sed non ipsa concupivit anima mea miserabilis. Erat mihi meliorum copia…”（那些梨子是美丽的，但我悲惨的灵魂并不渴求它们。我自己就有更好的梨子。）

8. Conf. 2.6.12: “…nam et si quid illorum pomorum intravit in os meum, condimentum ibi facinus erat…”（因为，如果任何梨子入了我的口，调味剂也 是我的罪行。）

9. Conf.2.4.9: “…foeda erat (malitia), et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.”

10. Sermo 21.3: “Vide primo ne forte non te delectat peccatum, sed aliud te delectat ubi facis peccatum. Amando ergo creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius Creatoris legem et voluntatem amando creaturam peccas.”（首先，你看，并非偶然地，不是罪本身在愉悦你，而是当你犯罪时，其它的东西在愉悦你。所以，由于无法度地热爱被造物，即，以敌对于适当的使用、敌对于被允许的事、敌对于造物主的律法与意愿的方式爱被造物，你就犯罪了。）

11. Conf. 2.6.14: “quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer, faciendo inpune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?”

12. Civ.Dei 12.22: “Hominem vero, cuius naturam quodam modo mediam inter angelos bestiasque condebat ut…”（的确，人的本性以某种特定方式，居于天使和野兽之间。）

13. Gn.adv.Man 2.9.12: “Lignum autem vitae plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intellegat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intellegat naturam Dei.”（栽种在乐园中部的生命之树，指示着那一智慧，凭借那一智慧，灵魂得以理解自己被安排在事物的中间，由此，尽管它得以使所有肉体的本性服从于自己，它也理解上帝的本性高于自己。）

14. 这一段对人类自由的“天位”的讨论，深受黄裕生老师《爱与自由》的影响，见《浙江学刊》，2007 年第四期。

15. Civ.Dei 12.2: “Ei quippe quod est non esse contrarium est.”（的确，“非存在”对立于存在者。）

16. Conf. 2.6.14: “Perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur.”

17. 奥古斯丁区分了两种 fornicatio，一种是狭义的，仅仅指对肉体的贪恋，第二种是广义的，指背弃上帝，对世界的贪恋。Sermo 162.4: “sic accipiendum est et intellegendum, ut quisque dum non adhaeret Deo, qui adhaeret mundo, omnia temporalia diligens et concupiscens, merito in corpus proprium peccare dicatur, id est, universae concupiscentiae carnali deditus et subditus factus, tamquam totus creaturae servus ab ipso Creatore alienus, per illam initium omnis peccati superbiam, cuius superbiae initium est, ut scriptum est, apostatare a Deo…Ista ergo dilectio mundi, quae universalem in se concupiscentiam continet mundi, generalis est fornicatio, qua peccatur in corpus proprium.”（事情应当以这种方式被接受和理解：当每个人不依附于上帝而依附于世界，喜爱和贪恋所有尘世之物时，他应得地被说成是对自己的身体犯罪，也就是，投降和屈从于一般性的肉体欲望，就如整个成为被造物的奴隶，而疏远了造物主本身，这是通过作为一切罪的开端的骄傲（而实现的）——骄傲的开端，如经上所记，就是背叛上帝……所以，那对世界的爱——那爱将自身困于对世界的肉欲中——就是一般性的淫乱，通过它，对于自身肉体的罪就被犯下。）

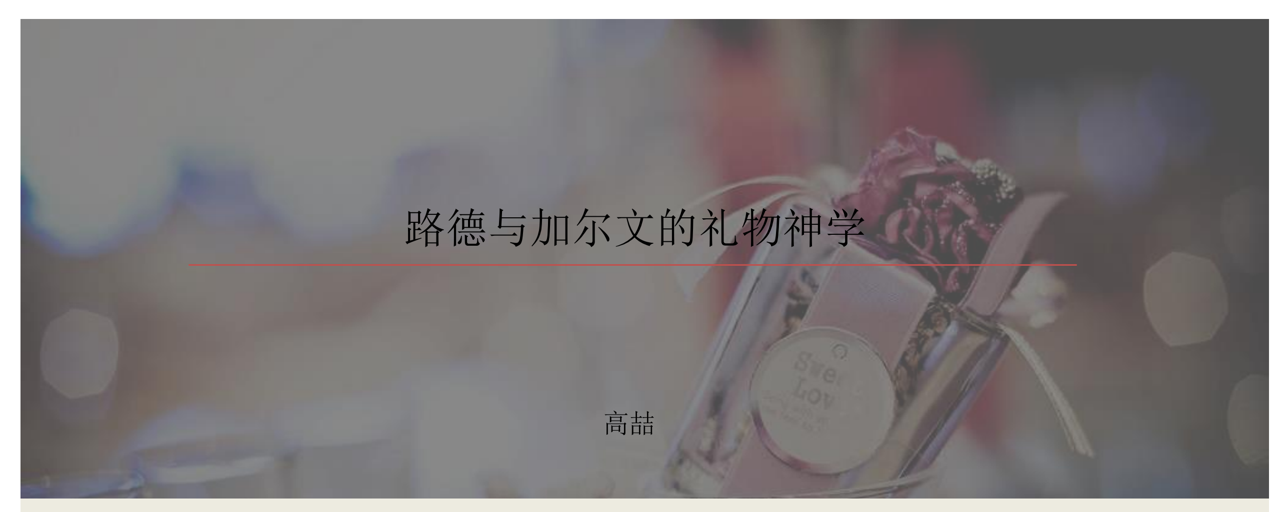
18. Gn.litt 11.18.24: “Quamvis enim non vana praesumptione de incerto certus velut stultus, sed spe non infidelis…”(不因空虚的自负，而像蠢人那样对不确定的事感到确定，却在希望中坚信。）

    Gn.litt 11.18.24: “non absurde tamen nec improbe dicimus, beatos iam fuisse hoc ipso quod spiritales essent, non corpore, sed iustitia fidei, spe gaudentes, in tribulatione patientes .”（然而，我们既非荒谬也并非险恶地说：他们已经是幸福的了，以这样一种方式他们是属灵的——不在身体，而在由信仰而来的义，靠着希望喜悦，在历练中忍耐。）

19. 见 Peter King (2010), “Angelic Fall in Augustine and Anselm”(to be published)

20. Conf 8.5.10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.”对后来意愿受到先前意愿捆绑的细致讨论，见吴天岳老师《意愿与自由——奥古斯丁意愿概念的道德心理学解读》，北京大学出版社，2010 年，第 201-203 页。

21. Conf 1.7.11-12: “nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei vita super terram…Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. Quod si et in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit , ubi, oro te, Deus meus, ubi, Domine, ego, servus tuus, ubi aut quando innocens fui?”



路德与加尔文的礼物神学

高喆

Abstract： This project seeks to elaborate the notion of Gift in Luther’s and Calvin’s theologies in the context of contemporary theological discussion of gift. For anyone who is interested in this topic, both Martin Luther and John Calvin are those they cannot ignore. The most significant character of the reformers’ theologies lies in their exclusive emphasis on the grace of God, which is exactly another name of God’s gift. With regard to this, this essay shows how the interpretation of gift in Luther and Calvin could be assimilated by contemporary theology of gift, while offering a critical reflection on their theory through a critical dialogue with certain contemporary thinkers such as John Milbank and Jacques Derrida.

Key words: Luther, Calvin, gift, grace

摘要：本篇论文尝试在当代神学对“礼物”的讨论之语境下，详细阐释路德（Martin Luther）及加尔文（John Calvin）神学中的礼物观念。对于任何一位对礼物议题感兴趣的神学家而言，路德（Martin Luther）及加尔文（John Calvin）都是无法回避的两个重要人物。路德及加尔文神学的最重要特征之一，便是对上帝之恩典的强调，而恩典正是上帝之礼物的一个别名。因此，本次研究希望表明路德及加尔文基于上帝之恩典的对礼物的神学诠释，在何种程度上能够为当代礼物神学所采纳，与此同时亦通过与当代礼物诠释者——如密尔班克（John Milbank）与德里达（Jacques Derrida）——的对话，为两位宗教改革家的礼物理论提供一种批判性的反思。

关键字：路德，加尔文，礼物，恩典

引言 “礼物”（gift）近几年来已经成为基督教神学的

热点议题之一：继有着罗马天主教背景的宗教哲学家马西昂（Jean-Luc Marion）开启了当代对这一观念的神学讨论之后，诸多来自不同传统的当代神学家也相继参与到对礼物的讨论中来，这其中包括了凯瑟琳·唐娜（Kathryn Tanner）、约翰·密尔班克（John Milbank）、以及斯蒂芬·怀伯（Stephen H. Webb）等。随着讨论的不断深入，学者们日益关注在基督教神学的传统资源中寻找关于礼物的叙 事，以此来丰富自己对礼物的诠释，或直接将某些 传统资源作为自身讨论的基础。

本文所尝试做出的，正是这样一种方向上的努力。对于一种探讨礼物观念的神学而言，路德（Martin Luther）及加尔文（John Calvin）显然是无论如何都无法绕开的两个重要人物。作为宗教改革的“双子星”，路德及加尔文神学的最重要特征之一，便是对上帝之恩典的强调，而恩典恰恰是上帝之礼物的一个别名。正因如此，本文希望能够对路德与加尔文神学中对礼物的理解做出一个系统的阐释，以为当代的礼物神学所借鉴；与此同时，本文亦会尝试结合当代神学对这一议题的讨论，对两位宗教改革家对礼物的诠释做出合理的批判，以最终完成一种“诠释学的循环”。这一尝试的意义将不仅局限于系统神学领域内部，更能对当下一种具有社会公共性的礼物讨论有所助益。这是因为在目前的礼物神学中，相当多的神学家所关注的是如何在经济领域中建构一种恰当的礼物之赠予的模式（如前文提到的唐娜、怀伯等），以对在现代社会中占据支配地位的资本主义市场经济体系形成挑战。在这方 面，路德及加尔文对礼物的诠释恰好能够提供一种 资源，这是因为二者对礼物的讨论有相当部分是在 “呼召”（vocation）的观念下展开的，而呼召在 两人的神学中同基督徒在经济领域中的实践则有着 不可分割的关系。

创造与救赎：上帝的礼物 在探讨路德与加尔文的礼物神学之前，首先需要澄

清的是，在二者的整个神学体系中，并没有一套自觉的、系统的对礼物的阐释，礼物这一概念在两人的神学中也并非作为基础或核心教义存在，甚至在最能体现二者礼物思想的救赎论中，礼物也并非作为最主要的象征而被路德和加尔文使用。然而与此同时，礼物亦确实是一个在路德及加尔文的神学中被反复使用、且非常重要的象征。正是通过两人在不同语境下——如创造论、救赎论、圣礼神学等——对礼物一词的使用，我们得以发现一种依据礼物之赠予对上帝的救赎工作和人的伦理生活、以及二者之间的关联所做的诠释，而这其中亦包含了对一种作为“礼物之赠予”的经济模式的肯定。

在路德与加尔文的神学中，使用礼物这一象征最多的地方，无疑是二者的救赎论。然而我们必须注意到的是，救赎绝非是上帝赠予人们的第一份礼物，对两人而言，关于礼物的叙事应该且必须以创造的故事为开端。换句话说，创世才是上帝赠予人的第一份珍贵的礼物。创造之礼物的本质在路德于 1528 年完成的《信条》（Confession）中得到了充分的阐明：“父将自身赠予我们，连同天地及一切造物，是为了它们能够服务于我们并让我们受益。”在这段话中，路德表达了两层意思：首先，创造以及维系其存在的上帝本身都属于上帝赠予人的礼物；且在这里，路德明确指出了上帝创世的本意，即并非赋予人类一个管理创造的使命，而是赠予人一个用来接受并从中受益的礼物。其次，被赠予的不仅是创造这一礼物本身，还包括了正确使用这份礼物的秩序，即能够令其“服务于我们并让我们受益”，而这里的“我们”显然指向的是作为一个共同体的人类。换句话说，上帝在创世的同时所赠予人关于正确使用礼物的秩序，是令礼物能够为了所有人的益处而被使用。

在加尔文的神学中，我们同样可以找到将创造视为

上帝之礼物的观念。在《基督教要义》（Institutes of the Christian Religion）谈及创世及上帝作为创造者的章节中，加尔文表达出了他对创造之美善的极度感激，他形容自己“完全为其辉煌的力量所淹没”。他认为，我们能够在摩西关于创造的描述中找到一面镜子，“在其中所映照出的是上帝的形象，他是不可见的，他的智慧、力量和公义是不可估量的”。显然，在这些叙述中我们所能发现的是一种对上帝之赠予的感激、以及为这一礼物的美善所折服的情感表露。同样，加尔文亦认为上帝在创造中所赠予的礼物包含了一种正确使用这一礼物的秩序。对此他是这样表述的：“令此成为我们的原则：即对上帝之礼物的使用，只有当合乎创造者自己为了我们的缘故而创造及规定它们的目的时，才不是走向错误的方向，因为他创造它们是为了我们的益处，而非令我们毁灭。”在这里，我们找到了一种与路德几乎完全一致的观点，即创造者亦是礼物之赠予者的上帝，同时赠予了人们以正确使用创造的规则与秩序，即为了我们所有人的益 处。

因此，正如我们所看到的，在路德和加尔文对创造的诠释中，均包含着对创造及创造中的正确秩序作为上帝之礼物的理解。事实上，这一礼物的赠予不仅是在时间上位于整个礼物叙事的开端，更是在某种程度上成为了路德及加尔文谈论救赎中的礼物之逻辑上的开端或曰基础。换句话说，在上帝为人提供的第一个礼物与其后来绵延不绝地为人所提供的礼物之间，存在着一种逻辑关系，这一点无论是在路德抑或加尔文的神学中，都是被明确表述出来的。更具体而言，在路德和加尔文的叙述中，这种逻辑关系是因着亚当的堕落这一具体事件的发生才被建立起来的。

对路德和加尔文来说，亚当的堕落当被放在礼物的框架下来理解的时候，意味着对上帝在创世时所赠予之礼物的滥用及遗失。在对罗马书第八章的诠释中，路德在解释“受造之物服在虚空之下”一句的含义时认为，这里的虚空（futility）指向的是人的虚空，亦即他的罪。而罪的存在令人滥用创造的礼物，因此整个受造渴望摆脱叹息、劳苦之境，重获自由。除此之外，仍然是在1528年的《信条》中，路德在肯定了创造之礼物的本质后继续说道：“然而，因为亚当的堕落，这一礼物已经变得模糊且无用了。”由此可见，对路德而言，人的堕落也就意味着对上帝之礼物的滥用，亦即遗失了上帝所赠予的正确使用礼物的秩序；与此同时，人和上帝之间的关系亦被破坏了，因为在礼物之赠予的框架内，上帝自身亦是他所赠予人们的礼物，所以人对礼物的滥用也就等于破坏了他同上帝之间的关系，遗失了他在原初时所具有的义。

而加尔文也同路德一样，将人的堕落理解为对上帝在创造之中所赠予的礼物之遗失。哈斯（Guenther H. Haas）在论及加尔文的伦理学时认为，创造的教义是理解加尔文之神学伦理学的基础。因为在加尔文的神学中，上帝在创造之初所赠予人们的关于如何使用创造的秩序，事实上就是道德秩序本身。因此，人的堕落之所以彻底改变了人的伦理生活、使人性在加尔文的眼中变为彻底腐坏的，正是因为人们遗失了上帝的这一礼物，而这也就必然意味着人们对创造之礼物的滥用。所以，加尔文才认为人的自我知识必须包含对原初人所拥有的上帝礼物之卓越性的认识，与此同时他亦必须认识到自身当下的罪即是对上帝所赠予之礼物的玷污。而随着人背离了上帝赠予人的创造秩序、亦即他原初所拥有的道德秩序，上帝与人的关系也就随之被破坏了。

由此可见，无论对路德抑或加尔文而言，对人之堕落的诠释都可以在礼物的框架下进行。依据基督教神学的逻辑，堕落之后的人需要救赎才可在上帝面前重新称义，恢复他与上帝之间的关系，由此，神学讨论便接着进入了救赎论的领域。而在路德及加尔文的救赎论中，在对创造及堕落的诠释中包含的

礼物象征继续被保留了下来。事实上，正是在救赎论的领域中，这两位宗教改革家关于礼物的叙事才达到顶峰。更具体而言，当人因为亚当的堕落而遗失上帝原初赠予的礼物和他原初的义之后，上帝是以再次赠予救赎的礼物而不是其他任何方式与人和好的，这一点在路德和加尔文的神学中都体现得极为明显。

正如我们已经了解的那样，路德在与罗马天主教会的冲突中，将律法与福音，亦即因行为称义和因恩典称义对立了起来。对他而言，律法所代表的是人的努力与善行，以及上帝的愤怒与诅咒；相反，福音却是靠着信仰而被接受的全然的恩典，是上帝无偿赠予的礼物，而非人靠遵守律法或善行而从上帝那里交换得来的。救赎福音的这一礼物本质在下面这两段话中得到了集中体现：

因此，不希望同那些盲目者一同步入歧途的人，必须令目光超越行为、以及那些与行为有关的律法和教义；不仅如此，在令目光离开行为的同时，他必须注视人自身，并探究他是如何称义的。因为人被称义和被救赎，既不是靠行为，也不是靠律法，乃是靠上帝之圣言，也就是靠他的恩典之承诺，靠信仰，而荣耀永远属于上帝，他拯救我们不是因为我们义的行为，而是在我们相信之际根据他的仁慈，靠他的恩典之言而达成。

以及：

……我们因信仰基督而被称义，毋需任何律法的行为，他全然取消了一切行为，甚至可以说，律法的行为即便是上帝的律法和他的圣言，也无助于我们的称义。

在路德的称义观中，靠律法与行为称义是一种自利指向的交换——即为了自身的缘故，试图依靠自己的努力换取上帝的宽恕及永生的福分。显然，它和现代资本主义市场经济的交换模式在逻辑上是一致的。相反，因信称义在路德眼里绝非一种交换，而是恩典、是赠予，是上帝之爱的举动，令人得以白白接受上帝的礼物。不仅如此，在路德的神学中，上帝这一礼物的赠予行动亦是一种三一的行动，它由圣父、圣子、圣灵三个位格共同完成：父在基督身上赐下和好的恩典，而“……圣子自己随之将他自身赠予我们，同时赠予了他的一切工作、苦难、智慧和公义，令我们同父和好……圣灵也到来，并将自身完完全全地赠予我们。他教导我们明白基督这一已经向我们显明的行动，帮助我们接受并保存它……”

同样，对加尔文来说，信仰亦是完全建基于上帝在福音之中的恩典上，且这一上帝的恩典与人寻求通过律法和行为称义全然对立。加尔文对称义的这一理解，在相当程度上依托于他对堕落之后的人性的否定性理解。事实上，加尔文远非如某些学者所认为的那样，是一位极尽所能贬低人性的神学家，并且主张原初的人性与神性之间有着巨大的差别；相反，正如比林斯（J. Todd Billings）所指出的那样，加尔文肯定堕落之前的人性与神性之间存在着一种基本的和谐、以及一种包含着差别的合一。然而，在加尔文的眼中，堕落之后的有罪的人性确实是一种完全无力朝向善的人性：在堕落之后，人性的整体以及其职能都为罪所破坏，其结果是人不仅不知何为道德，亦完全无法选择或实践善行。而且，我们的人性不只是遗失了原初所具有的义因而缺乏善，更是充满了恶。换句话说，在堕落之后的人之中，罪成为了活跃的、支配性的力量；人的意志仍然存在，但却是朝向恶的，且无法自由地转向善，而只能非强迫地、自由地做恶——在加尔文对有罪的人性之描述中，我们很容易便能够发现他对奥古斯丁神学的继承。

正是基于这样一种对堕落之后的人性之认识，加尔文拒绝任何人可以凭自己的行为称义的可能性——面对与上帝和好这一人之实存的首要目标，他除了依靠上帝的恩典之外，别无他法。换句话说，称义只能以上帝赠予人礼物的形式为人所获得，而这一礼物即是耶稣基督："因此，称义只能是将有罪的人从罪中赦免，如同他已经被证明无罪。当上帝因基督的代求称我们为义时，他便赦免了我们，不是因为我们自身的清白，而是因着归于我们的义，因此，在我们自己则没有义的我们，便在基督之中被看为义的。"而将人与基督联系在一起的，则是圣灵的力量："圣灵是基督得以将我们与其自身相连的纽带。"因此，对加尔文而言，人的称义完完全全是一个由上帝主动发起，由上帝带来，并由三一上帝独自完成的行动；人毋需、也无力以自身的任何行为与上帝进行交换："我们的救赎之发生在于天父的爱；材料则是圣子的服从；工具则是圣灵的启发，也就是信仰；而结果则是上帝之伟大仁慈的荣耀"。在相当程度上，加尔文的救赎论较之路德更为强调救赎的礼物特征，这一点特别体现在他的预定论教义中。加尔文依据他在圣经中的发现而主张预定的目的，不是为了在基督徒的心中激起恐惧与不安，而是为了彰显上帝之无偿的恩典。在预定论的教义下，甚至连人的信仰，亦即接受上帝的恩典这一行动本身，都无法成为称义的条件，因为相信福音这一抉择本身也并非人的功劳，而是由圣灵自由的启发所带来的。因此，预定论事实上排除了一切依据我们自身的价值或功绩而被拣选、称义的可能，救赎只能是纯粹的恩典，是来自上帝的无偿礼物。

在路德和加尔文以礼物为象征对创造—堕落—救赎这一人的历史之诠释中，我们可以很清楚地发现一种与现代资本主义市场经济中的交换活动截然不同的关于礼物的叙事。它首先是通过上帝在创造之初、直至人堕落之后持续地赠予礼物的行动而呈现给我们的。在其中，我们发现了神学的礼物叙事与资本主义政治经济学理论相区别的第一个重要特征，即礼物之赠予的无偿性，且是一种与依附于资本主义市场经济的"作为宣泄（squander）的赠予"有着本质区别的无偿性。

所谓无偿性，正如我们在路德和加尔文的神学中所看到的那样，是一种与交换截然不同的行动，前者以爱为出发点，指向的首先是他者的需要，在上帝对人的赠予中则指向人的需要；后者以自利为中心，指向的是自身的需要，因而以偿还为条件。上帝对人的赠予显然属于前者，即一种由爱出发的、以人的需要为首要考虑因素的、毋需回报的行动。这种赠予的无条件性首先反映在，并非因为人已经做了某些有价值的、可以作为交换的事，上帝才赠予人礼物。这一事实集中体现在创造这个礼物中——显然，人根本无法在创造之先完成某些事情以从上帝那里交换创造的礼物，因为创造之前本就是空无一物，连人自身都不存在。同样，正如我们在路德和加尔文的救赎论中所看到的那样，救赎的礼物也并非人以其善行换取的，因为人的罪使他根本无力行善或遵循上帝的律法。上帝之赠予的无偿性还体现在，他在赠予礼物之后同样亦不要求来自人的偿还。事实上，上帝根本不可能要求任何形式的交换或者偿还，因为上帝自身是绝对丰盛的，且人所能交换或偿还给上帝的一切无一不是上帝已经拥有的。此外，当人堕落之后——亦即他开始滥用上帝所赠予的礼物之后，上帝并没有收回创造的礼物、而是继续维系着创造；不仅如此，他还将圣子耶稣基督和他的圣灵赠予人们，目的是为了与人们和好，令人们得以在他面前称义。这两种事实同样说明了在上帝那里，礼物之赠予是毋需偿还的。

另一方面，上帝的礼物之赠予亦明显体现出它与一种作为市场交换活动之副产品的"作为宣泄的赠予"之间的差别。之所以礼物的赠予在现代社会多以这种方式出现，根本原因在于资本主义的礼物观念在某种程度上极力强调赠予行动的过剩

（excess）本质及这一行动与经济行为的迥异。这样一种强调带来的结果是，礼物的赠予在资本主义市场经济主宰的社会中成为一种与经济活动全然不相干的实践；不仅如此，赠予只有在市场经济的过剩中才能够发生，这种过剩是一种发生在市场局部的、绝对意义上的资源过剩，是一种额外之物（supererogation），而礼物的“赠予”在这种情况下则成为对这种局部过剩的宣泄（具体表现为赠予的私人化与官僚化中）。这种作为宣泄的行动与其说是主动、慷慨的赠予，不如说是被动地处理过剩的资源；其目的并非为了维护经济领域内的公义、或考虑到接受者的需要，相反却仅仅是将市场经济在局部形成的能量（资源）过剩释放出去，且其自身只有在市场经济之自利的交换成功地达成了其目标后才得以存在，因而甚至包含了对自利的交换之依赖。

然而在上帝的赠予行动中，我们看到的却是一幅全然不同的画面。首先，上帝的礼物绝非如作为宣泄的赠予一般，依附于一种自利的交换关系之上，又或者以某种自利的交换为其存在的前提条件。相反，上帝的赠予不用依附于任何交换，万物都是从他而出，他自身则是无边的丰盛，他完全毋需从自身之外通过自利的交换获得任何东西，然后再将其赠予人们。第二，在一种作为宣泄的赠予中，赠予者并不关心礼物本身以及它的接受者，他甚至无法认出自身是在实践一种赠予的行动；相反，上帝的赠予并非为了处理过剩的资源，而是一种由爱出发的行动，因此他在赠予的同时关心人们的需要，关心礼物如何被使用，所以才在人们滥用并遗失掉他原初赠予的礼物之后，继续赠予新的礼物以救赎人。更重要的是，上帝能够认出自身之赠予的行动，但与此同时礼物并未因此——如德里达所设想的那样——被取消；上帝在这一自觉的赠予过程中始终是慷慨的，他并未要求人的回报，因此作为接受者的人亦不会认为自身处于一个亏欠的状态之中。换句话说，上帝的赠予从未因他能够认出礼物这一事实而成为一种交换。

上帝的救赎与人的赠予 通过上面的讨论，我们得以清楚地在路德及加尔文的神学中（特别是两人的创造论与救赎论）发现一种关于礼物的叙事。然而到此为止，这种讨论所涉及的仍只是上帝对人的赠予行动，而一个重要的、却有待回答的问题是：上帝的赠予、特别是他在救赎中所给予人的礼物，与人自身的赠予实践之间有着怎样的关联？为了回答这一问题，我们必须继续挖掘路德和加尔文的神学对礼物的赠予这一象征的使用，以期找到答案——即便它仍是一个有待修正的、而非最终的答案。

正如我们已经看到的，在路德和加尔文的神学中，经过亚当的堕落，人所遗失的由上帝而来的礼物不仅包括他在上帝面前的义，还包括了正确使用上帝之创造这一礼物的秩序。既然如此，在上帝为人预备的救赎礼物——即他的独生子和圣灵中，是否也包含了恢复这一秩序的礼物呢？事实上，我们很容易发现这一问题的重要性：如果救赎只包含称义的维度，那么它实际上便无法令人们的伦理生活产生任何实质性的改变，因为人自己并不具有恢复道德秩序的能力；而这样一来，则意味着人仍然无法正确使用上帝的创造，遑论一种恰当的赠予实践。

在这一问题上，无论是路德抑或加尔文的救赎论，所给出的都是一种肯定的答案。换句话说，对二者而言，上帝在救赎中所赠予的礼物绝非只有称义本身，还包括了重新恢复人的道德秩序，即成圣（sanctification）的维度。对路德而言，称义与成圣并非两个分离的过程，即一个属于上帝的工作，而另一个属于人的工作；相反，称义与成圣皆由恩典而来，救赎的礼物中已经同时包含了二者。而这一成圣具体意味着什么呢？一方面，在路德那里，它并不意味着人在因信称义后便立刻转变为了

一个无罪的人；相反，在人们在世的、有限的生命中，他仍是一个有罪的人："……一个真正的基督徒的生命并非是全然安宁的，且在此程度上也并未摆脱罪的捆绑……只要血肉尚存，罪便一直跟随；因此我们便须时时与之对抗"；同时"原罪始终存在于基督徒之中，直到他们死去的那天"。然而另一方面，路德更为强调的是在救赎的礼物中，人通过圣灵与基督联合，从而重获他在堕落之际所失落的道德秩序，并能够像基督一样实践由爱而出的新行动。换句话说，人在称义之后虽然仍是罪人的身份，但在相当程度上，他已经能够不受罪的辖制而实践爱的行动。因此，"原罪，在新生之后，就像一个开始愈合的伤口；虽然它仍是一个伤口，但却已经处于一种愈合的过程之中……它自身已经被抑制，并持续地死亡。它的首领已经被粉碎，因而再也无法诅咒我们"。

同人的称义一样，这一成圣的达成，仍是通过上帝之三个位格的合作而共同完成的：父将子作为治愈与成圣的礼物赠予人们；子在通过自身的工作令人与上帝和好的同时，亦在自身与人的联合之中令有罪的旧人随着自己的死亡而死亡，新人通过自己的复活而出生，从而重新获得爱的能力；圣灵的角色，则是将自己赠予人的心灵，令我们得以通过信仰而与基督联合，并在真正的信仰中保存并圣化我们。正因如此，在路德看来，真正的信仰必然会在爱的实践中体现出来，因为在真正的信仰中，人已经因着三一上帝的工作而成圣："从信仰中涌出在基督之中的爱与喜悦，而从爱中则涌出一颗喜悦的、自愿及自由的心灵，它乐于服侍邻人，且不考虑感激还是忘恩、赞扬还是责备、获得还是失去。"因此，在路德的因信称义教义中，爱的行动不仅没有随着对行为称义的废除而被取消，反而因救赎的礼物中包含的成圣而得以新生。也就是说，人们在上帝的救赎工作中所接受的礼物不仅是关于天国的（信仰），同时也是关乎世界的（爱）；不仅关于称义的，也是关于成圣的；不仅是关于得救的，也是关于伦理的。 路德神学中的称义与成圣

在上帝之救赎礼物中的统

一，亦可在其对律法的讨论中发现。在对十诫的诠释中，路德将信仰，亦即上帝的恩典，视为理解上帝之诫命的道路。换句话说，当人因信而称义后，律法便不再是一种与人对抗的、显出人之有罪的事物，相反，因着信仰，它已经能够为人们所理解，并帮助人们实践爱的行动。而信仰，在路德看来，所对应的正是十诫中的第一条诫命的内容；人对这条诫命的接受，是通过圣灵的工作而实现的。不仅如此，路德在关于信仰的第一诫和其他九条诫命之间，建立了一种极为紧密的关联，即第一条诫命自身事实上已经包含了其他所有诫命。这也就意味着，随着信仰的礼物被赠予人，紧接着对上帝之道德秩序的正确理解也随之被赠予了人们；当人们依靠上帝的恩典而得以获得信仰并称义时，也就意味着他亦在圣灵的帮助下自由地接受了上帝的诫命，亦即步入了成圣的大门。

在加尔文的神学中，上帝之救赎的礼物同样包含了称义与成圣这双重维度——尽管这一点曾被忽视。一些神学家，如密尔班克（John Milbank）、皮克斯托克（Catherine Pickstock）等，单纯强调加尔文的救赎论中将义"归于人"（imputation）这一维度，亦即加尔文之称义观中的法庭（forensic）因素。在他们看来，加尔文的救赎论受唯名论形而上学的影响，将称义仅仅限制在了法律的意义上，因而人的义只是一种被归给他的、外在的义；换句话说，救赎的礼物中只包含了称义而无圣化，人无法因称义而参与在基督之中的新生命，他的罪也因此无法被克服，从而不能在生活之中将对邻人的爱付诸实践。然而，正如比林斯（J. Todd Billings）所正确指出的那样，这些神学家都忽视了在加尔文的救赎论中存在着一种双重恩典（duplex gratia），即包含了称义及圣化这两个维度的恩 典。在加尔文的神学中，这两个恩典既不可互相混

淆，亦是无法分离的。一方面，在双重恩典的第一个恩典——即称义中，通过圣灵的工作，有罪的人得以分享基督的义，因而上帝可以自由地宣布罪人为义人——换句话说，即将义归于人。在这个意义上，称义是一种法律意义上的行动，因为义并非人自身的义，而是人所拥有的基督的义，这一点在加尔文的救赎论中是十分明确的。另一方面，在通过圣灵而与基督的联合中，人得以参与并分享基督的生命，与此同时一种道德转化的过程便开始了——这便是人的成圣。换句话说，在被赐予人的圣灵之帮助下，人在分享基督之生命的同时，亦参与了他的死亡和复活，于是有罪的人性（即加尔文眼中的“旧人”）死去了，上帝之创造原初的目的（telos）——善的人性被恢复了，人的生命得以重新满足爱的律法，在与他人的水平关系中实践爱的行动。

因此，正如我们所看到的，无论是路德抑或加尔文的救赎论，事实上都包含了一种双重的礼物叙事，一份是关于称义的礼物，另一份则是关于成圣的礼物。在路德和加尔文的诠释中，一方面，称义与成圣二者是不能被相互混淆的，前者是法律意义上的，后者是生命本质的转变，二者确实是两个不同的事件；另一方面，二者又是不可分离的，因为它们都是通过父的赠予、圣灵的工作、以及同基督的联合这一三一结构才得以实现，称义与成圣的礼物之赠予对上帝而言是一个统一的三一行动，而不是两次分离的行动。事实上，在路德和加尔文所论述的称义与成圣之间，还存在着一种本文讨论的议题有着密切关联的区别，即相对于成圣而言，在称义的礼物中人作为一个接受者处于一个被动地位上，除了感激之外，他无法以其他形式的行动回应上帝的赠予；相反，在成圣的礼物中，人在作为接受者的同时，却能够以他在世界中的行动回应上帝的赠予，从而在他与上帝之间达致一种相互性的赠予关系。

那么，人在世界之中怎样的行动，才是对上帝之赠予的回应，而这种回应又是否可能呢？首先，在路德和加尔文看来，这一回应不可能是直接指向上帝的。正如前文已经指出的那样，人没有什么不是从上帝那里获得的，而这反过来也就意味着没有什么人所有的，是上帝所没有或需要的。因此，人事实上不可能将任何东西直接赠予上帝，特别是在我们所有的一切都源自上帝的恩典这一前提下，正如路德所概括的那样：“……我们不能赠予上帝任何东西，以报答他的善即恩典”。然而，对路德和加尔文而言，对上帝之直接回赠的不可能性并未取消人对上帝之赠予的回应；相反，对二人而言，除了对上帝的赞美与感激之外，这一回应亦能够被恰当地实践于对邻人的爱的行动中。

的确，正如我们在路德和加尔文的神学中看到的那样，人之所以能够在世界之中遵循爱的律法、在和他人的关系中实践爱的行动，本身即是由上帝在救赎中所赠予的礼物带来的。然而，这并不意味着人在实践爱的行动时，处于一种全然被动的状态。换句话说，人在接受了成圣的礼物之同时，并没有失去他的主动性及自由意志；相反，在上帝赠予人的礼物中，包含了令人能够在他的实践行动中模仿上帝自身生命模式的主动性。这意味着，人们能够在圣灵的帮助下，在分享基督之生命的同时，自由地在其实践中反映出上帝的形象，正如加尔文所表达的：“因为上帝已经在律法之中雕刻出了他的形象，因而如果任何人在行为中实践出律法所要求的，他便在自身的生命中，表达出了上帝的形象。”正因如此，虽然在上帝的恩典面前、在接受上帝的礼物时，人所表现出的是一种被动性，但这并未取消我们在运用上帝之礼物时所能够具有的主动性。正如唐纳所言，通过圣灵而与基督联合，并不意味着我们的主体性为基督的位格所替代；亦如巴特（Karl Barth）对人之主动性的肯定：“不，理性的正常活动并未被破坏；相反，它被某种超越自身者所引导、指引和规划”。

事实上，在路德和加尔文的神学中，我们能够清楚地发现二者对以服侍邻人的方式回应上帝之赠予的肯定。对路德而言，通过信仰，人重新成为上帝之子，而他所应做的，便是以仆人的角色——如同耶稣所做的那样——通过爱服侍他的邻人。不可否认的是，路德总是强调这一对邻人的爱是上帝的礼物所带来的，是借着圣灵工作才能实践出来的，然而他也总是同时强调人们应主动地行出爱的实践，以回应上帝的礼物："上帝期望的并非语言的倾听者和重复者，而是行动者和跟随者，他们在由爱而工作的信仰中实践自身。"路德的这句叙述清楚地表明，指向他人的爱的实践是上帝所期待的，因此可以作为对上帝之礼物的回应。同样的意思亦被表达于下面的话中："没有比基督徒的爱——即帮助并服侍那些需要的人，再好的服侍上帝的方式了……"在这一点上，上帝的赠予行动再次显示出自身与现代资本主义社会中作为宣泄的赠予之间的差别。在后者的情况中，由于其行动的宣泄性质，赠予者并不关心礼物往何处去以及被何人所接受，因此也就没有任何对来自接受者之回应的期待。相反，上帝的赠予行动使我们看到，一个关心其礼物是否被真正接受的赠予者，总是期待着另一次赠予行动作为回应。

上帝的这种对回应的期待也为加尔文所肯定。他的救赎论强调通过圣灵而分享基督的生命，同样并未取消信仰者在爱之中自发的行动，反而因着圣灵之功，更令人的这一行动成为可能。换句话说，借着圣灵之力量的帮助，在与基督的合一中，他给予人们他的生命及从父那里领受的祝福，令人有能力将这一祝福带给其他人。而正因上帝这一助人成圣的礼物并未取消人的自由或主体性，其中便自然包含了一种对回应的期待。正如在论及人的祈祷时，加尔文主张人们需要有"发自内心的感激及感恩"一样，在人们的生活中，他亦应以指向邻人的爱的行动回应上帝通过祈祷、律法及圣餐等方式所赠予人们的一切礼物。因此，加尔文的神学并非如许多人所认为的那样，单方面强调上帝的荣耀和他的主权、以及人的无力性；相反，虽然爱及邻人的行动本身仍是上帝的礼物，但它同时亦是通过信仰者主动地生活在同邻人之爱的关系中才得以表达，而这种表达正是人对上帝之礼物的回应，它所反映的实际上是人与上帝之间的一种相互性关系。

正是在人通过其指向邻人的爱的行动对上帝之赠予的回应中，我们发现了礼物神学与人类实践的关联，在路德和加尔文的神学中，这一关联被表达为人以其作为呼召的工作，将上帝赠予人的礼物赠予他的邻人，并以此作为对上帝之赠予的回应。事实上，"呼召"（vocation）一词在路德和加尔文的神学中，已经很清楚地指向了上帝对人的一种期待，即是期待人在他的工作中，以将上帝的礼物赠予他人的方式，回应上帝自身的赠予。不仅如此，也正是通过呼召的概念，我们能够将人通过爱邻人而回应上帝的行动，与一种自利的交换活动区分开来。正如前文已经表明的，上帝对人的赠予是一种基于丰盛的、无偿的、爱的行动，而非以交换为前提。换句话说，上帝的赠予并未施加给人一种偿还的义务或要求，他也不会因人没有做出回应就收回他的礼物，甚至连人们实践对邻人的爱这一回应本身亦是他自由的赠予，因而人们在上帝的礼物中也并不处于一种亏欠的状态。然而与此同时，上帝关心着他的礼物，亦即关心着礼物的接受者是否恰当地使用了他的礼物、是否真正受惠于他的礼物，在这个意义上，作为接受者的上帝必然期待着某种回应。正如路德和加尔文的神学所暗示的那样，对上帝之礼物的真正接受必然包含着一种感激，而这一感激就体现在人们爱的行动之中。因此，在路德和加尔文的神学中，以呼召的形式体现出的上帝对回应的期待，并不会取消上帝之赠予的慷慨本质，因而也就不会取消礼物之赠予自身；相反，这一对回应的期待恰恰是建构礼物之赠予的必要因素。

由此，在上帝的呼召之中，即通过日常的工作，人

们有了一个回应上帝之期待——亦即回应他的赠予——的地方；而这一回应的具体实践，是通过他在工作之中，以令上帝在创造时所赠予人的礼物延伸、扩展——即将它们赠予别人的形式——来完成的。对路德而言，上帝赠予人创造的礼物以及正确使用它的秩序，是为了整个人类能够享受到它的益处。然而随着亚当的堕落，人们遗失了创造的礼物——并非上帝停止了赠予，收回了阳光、雨露、动植物以及一切美好的创造，而是人因他对创造的滥用而不再能够妥善地接受以及保存创造的礼物。在这种情况下，上帝在救赎之中将基督和圣灵赠予人们，其中不仅包含着称义的礼物，更包含着令人得以重新成为创造礼物之接受者和保存者的成圣礼物。与此同时，上帝期待着人们能够对这一礼物做出回应——并非因为上帝自身需要它，而是人们自身和他的邻人需要它，因为上帝真正期待的回应，只是人们能够主动地正确使用创造的礼物，即便这种正确的使用本身就是因为上帝的救赎礼物才成为可能。因此，在路德看来，当人因三一上帝在救赎中的工作而得以重获创造的礼物后，他所应做的便是努力实践他的呼召，即在圣灵的帮助下，通过他的工作主动地散播及扩展上帝在创造中赠予的礼物——在将礼物赠予他人的过程中实践爱的行动，并以这种方式回应上帝的赠予。用路德自己语言表达，即“从基督那里，好的事物曾经并正在流入我们之中。……从我们这里，它们流向那些需要它们的人……这是真正的爱和一种基督徒生活的真正准则”。

事实上，在论及人在其呼召之中的这种赠予时，路德强调的重点仍然是上帝的恩典。具体地说，人在工作中将礼物赠予他的邻人时，所赠予的仍是来自上帝的礼物、上帝的祝福。在人的呼召之中，上帝的创造性工作始终没有停止过，以将创造的美好带给有需要的邻人。在这个意义上，人的工作及赠予活动只是上帝的工具，“上帝自己才是生命的来源及创作者”。然而，路德对呼召中上帝之创造性工作的强调，并非是为了贬低甚至取消人们在呼召及赠予活动中的自由及主动性；恰恰相反，他的目的是为了督促人们致力于工作这一爱的行动中，因为这一指向邻人之幸福的行动不仅符合上帝的意志，更是参与上帝自己对人类的照管。正因如此，人们在其工作中不应焦虑，因为上帝不仅赠予创造的礼物，更不断赠予礼物（包括三位一体自身）维系这一创造，并将创造的礼物通过人的工作赠予需要者。与此同时，路德的这一强调，亦包含了一种对人的礼物赠予而言非常重要的前提，即上帝之创造的丰盛性。正如前文所提及的那样，上帝对人类的赠予是一种基于丰盛的赠予，而丰盛性正是真正无偿和慷慨的礼物之存在的必要条件。同样，在路德的神学中，这一丰盛性亦反映在人在水平维度（即世界之中）的赠予行动中：人通过工作将来自上帝的礼物赠予他的邻人，因而真正的赠予者事实上是上帝自己。由此，人之赠予的丰盛性便由上帝自身的丰盛性所保证，这样他才得以在其工作实践中，真正慷慨地将自身的工作当作礼物赠予他的邻人。正如路德自己所言：“上帝将一种关于这些祝福的丰盛性赠予他的民，为了他们自身的安逸，以及其他人的安逸”；因此，人“不应忧虑，不应贪婪，不应绝望，即认为他将不会所得丰足”。

同样，加尔文的神学亦包含人们应将上帝在创造中赠予人们的礼物转赠他人的要求：“这便是基督之规则的本质，即他将他从父那里领受的一切与我们分享……他以他的力量装备我们，以他的美装饰我们，以他的财富令我们富足。由此，这些益处给予我们最富有成果的机会……无惧地与邪恶、罪恶及死亡斗争……正如他自己无偿地将他的礼物慷慨赠予我们一样，反过来，我们也可以将成果带给他的荣耀。”在这段话中，加尔文清楚地表达了三方面的含义：首先，基督无偿、慷慨地赠予人们礼物，而人们则应对这一赠予的行动做出回应，即以某种方式回赠基督的礼物；第二，基督的礼物是丰盛的，因而他的赠予令我们有能力克服由缺乏而产生

的自利或自我中心，换句话说，即我们亦被赋予了赠予礼物的能力；第三，我们回应基督的方式应该是荣耀上帝，而荣耀上帝的方式则应如基督自己的方式一样，即以赠予他人礼物的方式。事实上，在加尔文的神学伦理中，人的自我拒绝（不以自我为中心）以及寻求上帝的意志、服务于他的荣耀，始终是一个核心的要求。这样的要求意味着，当人通过圣灵而与基督联合，从而重新成为天父的子女后，他便能够以他的主基督荣耀天父的方式荣耀他的上帝；而基督荣耀父的方式，即是顺从父的意愿，将包括其自身在内的天父的礼物赠予人们。

以这样一种方式，加尔文的神学肯定了上帝与人在礼物之赠予中的互动关系：上帝在赠予礼物的同时，期待人们同样以礼物之赠予的方式做出回应，且前者为后者提供了作为基础的丰盛性。因此，就像路德在其呼召神学中肯定信仰在爱的实践中表达自身、而爱又在相当程度上体现为将上帝的礼物赠予邻人一样，加尔文眼中信仰者对自身的弃绝同样指向的是爱的实践，且这一爱的实践同样被具体表达在将上帝赠予人们的益处转增他人这一行动中："圣经……告诫说，我们从主那里获得的一切益处都在这样一个条件下被交托于我们：即它们必须被用于教会的大众公益。因此，对一切益处的合法使用，都在于自由并慷慨地同他人分享它们……我们所拥有的、为上帝所赠予并交托于我们一切礼物都以此为条件，即它们须为我们的邻人的益处而被分配"。

批判与结论 通过上述对路德及加尔文之礼物神学的分析，我们

得以发现一种与现代资本主义社会的交换逻辑全然不同的关于礼物之赠予的叙事。更为重要的是，在二者的诠释中，这一叙事不仅包含了上帝在创造及救赎中将礼物赠予人类这一垂直的维度，还包含了人在水平维度的礼物赠予，以及这两个维度之间不可或缺的关联，即前者为人在水平维度的礼物赠予提供了基础，而后者则是作为对上帝之礼物赠予的回应。同时，礼物的赠予在路德和加尔文的神学中并未作为一个单独主题存在，而是被包含在二者对创造、救赎、人、以及三位一体的上帝等基督教神学传统主题的讨论中。正因如此，礼物的赠予在二者的诠释中均具有一种坚实的系统神学的基础，从而令我们能够相对容易地在两人之诠释的基础上展开讨论。

那么，对于当代的礼物神学而言，路德及加尔文的诠释能提供何种帮助呢？事实上，路德和加尔文的神学所呈现给我们的一种相对清晰、完整的礼物叙事，至少能够在两个重要的方面为当代的礼物神学突破现代礼物实践在资本主义市场经济体系中的困境提供一种神学基础：

首先，我们在两人那里所看到的基督教神学的礼物叙事区别于现代实践中的礼物叙事的第一个特征，即是我们已经提到过的上帝自身及其礼物的丰盛性，以及为此所保证的、作为人在水平维度的赠予之基础的资源丰盛性。在路德和加尔文言说礼物的过程中，这一丰盛性并未被特别突出地提及，因为其在二者的恩典神学中甚至可以说是不言自明的。然而，这种丰盛的观念对生活于现代社会的绝大多数人而言却是一个"新鲜的"事物，这是因为我们今天的世界观已经在相当程度上为一种稀缺的形而上学（a metaphysics of scarcity）所影响及塑造。资本主义政治经济学及其市场经济实践的基本假设之一便是资源的稀缺性，而与此紧密关联的是一种对世界的整体认识，即一种稀缺的形而上学。以稀缺的形而上学为基础的资本主义市场经济在现代社会的主宰，恰恰是现代社会中礼物之困境的根源所在。在这种观念的主导下，根本不可能有真正无偿和慷慨的礼物；当人们所给予的东西对他来说因稀缺而是一种牺牲时，他势必要求偿还，继而带来亏欠。在这一前提下，人们——正如德里达所设

想的那样——甚至不能认出礼物，否则赠予即刻便转化为交换，因为在稀缺观念的主导下，认出赠予的同时必然产生偿还的要求——除非礼物以宣泄的形式被赠予，即建立在一种由自利的交换所产生的局部过剩的基础上。

相反，我们在路德和加尔文关于上帝之赠予的叙事中发现了稀缺的反面，即丰盛性。上帝自身的丰盛性保证了他的赠予行动可以真正成为一种慷慨的举动，而非一种对偿还的要求，从而不至令礼物的赠予堕入自利的交换之逻辑；这种丰盛性同样保证了上帝作为赠予者能够在认出礼物、关心礼物的接受者之需要的同时，继续保存礼物的无偿性；也正是这一丰盛性的存在，令无偿性不是只能在自利的交换所产生的局部过剩之处才（作为宣泄）出现，而是一种普遍的、始终如一的慷慨——如同我们在上帝的礼物中所发现的普遍性和持续性那样。

与此同时，上帝自身的丰盛性也保证了创造中可供人类使用的资源之丰盛性，因此路德才会告诫人们毋需忧虑，应通过工作将上帝赠予的丰盛礼物转赠他人。更重要的是，上帝的丰盛性不仅体现在创造的丰盛——即物质的维度，亦体现在他将作为三位一体的自身赠予世界，从而使人类既能够认出上帝在创造中赠予的礼物，又能通过分享基督的生命而正确地使用这一礼物。这意味着慷慨的赠予行动不仅能够出现在由上帝至人的垂直维度中，亦能够出现在人类社会（由“我”至邻人）的水平维度中。这不仅有赖于上帝在物质维度所保障的丰盛，亦有赖于人以真、善、美为目标的整个生命的丰盛，两者皆由上帝之丰盛的恩典带来。因此，路德及加尔文神学中的礼物叙事，事实上能够为人们改变礼物之赠予在现代资本主义社会中的现状、建立一种真正慷慨的赠予模式，提供一种至关重要的基础。只有基于一种包括物质及属灵两个维度在内的丰盛性，礼物之赠予才能真正由自利指向的交换转变为一种从爱出发的、无偿的、他者指向的人类实践。

除了丰盛性之外，路德和加尔文的礼物叙事亦在另一个重要的方面为我们今天建构一种恰当的礼物赠予模式提供了启发，这便是礼物之赠予中的相互性（互惠）。显然，路德和加尔文的礼物叙事并不拒绝相互性，“呼召”一词便直接指向了上帝对人在接受他的礼物之后的回应的一种期待。更重要的 是，在路德及加尔文的呼召神学中，人的这一回应 能够清晰地将自身与亏欠及交换区别开来。与此同 时，虽然将上帝赠予我们的礼物赠予邻人这一回应 并非直接以上帝为对象，然而这并没有取消人与上 帝之间一种互惠的可能。在路德对呼召的诠释中， 当人通过其日常工作将礼物赠予邻人之际，他便是 作为上帝的合作者（co-worker）参与了上帝自己对 人的照管，从而以这一间接的方式令上帝因为人的 赠予行动而受惠——尽管上帝其实并不需要人的这 一帮助，但他还是通过给予人恩典，使得他们有机 会、并且有能力回应上帝的赠予。因此，呼召的观 念中包含的礼物叙事不仅突破了市场经济的交换实 践，同时亦突破了作为其副产品的一种单边的（unilateral）、作为宣泄的赠予实践。路德和加尔文的礼物叙事令我们看到，真正慷慨的赠予并不与互惠相冲突，相反，后者正是建构一种真正的礼物之赠予的不可或缺的条件。互惠的结果并没有取消赠予；相反，以回赠的方式，上帝的礼物被进一步延伸、扩展及循环，礼物的叙事因此被进一步延续并且进一步体现出它的完整，同时在这一过程中，一种真正意义上的接受也被定义。

然而在许多方面，路德和加尔文的礼物叙事亦存在着它的问题，而这些问题使得呼召的观念并不足以在现代社会、特别是其经济领域中，建立一种恰当的礼物之赠予的模式。事实上，路德及加尔文的礼物观念中的首要问题事实上并不存在于二者对这一观念之诠释本身，而在于这一观念与两人整体神学框架之中存在的冲突。无论是路德还是加尔文，他们的神学都未能充分整合自然与超自然、历史与终末。换句话说，两人的神学都在相当程度上取消了

作为整体的世界自身朝向一种超自然目标转化的可能性。具体到经济领域，这意味着路德和加尔文均没有在人的呼召和作为整体的世界之救赎（或曰上帝国的来临）之间建立一种确定的关联，因而二者关于呼召的神学也就很难抵御或批判其后所出现的资本主义经济所带来的结构性异化，亦明显缺乏一种在社会伦理实践方面的动力。在二者那里，属灵领域与世俗领域（或基督教伦理与自然律伦理）之间的关联，只存在于个体基督徒之中。这也就意味着，通过礼物之赠予服侍邻人的呼召，最多只能通过基督徒个人的伦理实践来完成，而无法通过建立或改革社会经济结构来促进这种实践。然而正如我们所看到的，现代资本主义市场经济对礼物之赠予的排斥是通过其作为整体之经济结构来完成的，因此，除非神学将对礼物之赠予的诠释从个体基督徒的维度扩展至社会经济体系的维度，否则礼物之赠予在现代社会便永远无法摆脱被边缘化和私人化的局面。但这一使命，却是路德和加尔文的关于呼召及礼物的阐释所无法完成的。

路德和加尔文的礼物叙事中存在的另一个重要问题，是有关礼物之互惠的问题。更确切地说，二者无论是谁，都未能在自己的礼物叙事中对赠予中的互惠或相互性保持一种前后一致的诠释——这一点特别体现在路德的神学中。诚然，二者在论及礼物时，都不约而同地认可在上帝与人之间存在着一种赠予的相互性，同时主张上帝自身及其礼物的丰盛性能够使得这一与交换有着本质区别的互惠成为可能。然而，当谈及人在水平维度的赠予实践时，两人对这种相互性的认可却同时消失了——如果不是全然将其否定的话。

对路德而言，其对水平维度的赠予中互惠之可能性的消极态度，在相当程度上源自他对 agape 这一概念 的理解。萨里宁（Risto Saarinen）正确地发现了 路德对 agape 观念的诠释中“渗透着对赠予者与接受 者的基进（radical）区分”；换句话说，对路德来说前者只能是赠予的一方，而后者亦只能是接受的一方，双方的角色不能混淆。因此，在他的诠释 中，人们所实践的 agape 接近一种自我的牺牲的爱， 它全然只考虑邻人的需要，而丝毫不考虑自己的需 要。事实上，路德对在礼物之赠予中实践的 agape 之 诠释包含着一种矛盾：一方面，上帝以他的爱赠予 人们礼物时，当然没有考虑到自身的需要，而只是 为了满足人的需要，然而这并不意味着上帝不能期 待着某种回赠、以及人不应该实践某种回赠——路 德显然认同这一点。另一方面，当人将这一对上帝 的回赠具体实践于他在呼召之中将礼物赠予他的邻 人时，agape 似乎就必须成为自我牺牲的，路德几乎从未提及赠予者可以有对回赠的期待（而非要 求），或者接受者应以某种方式回赠；相反，他强 调的重点总是在于爱的“舍己”而非“如己”，亦 即从礼物的赠予中排除一切自我关注的可能。

在加尔文的神学中，我们同样无法找到比路德更多的、对水平维度的赠予中的互惠之肯定。事实上，从他对人在基督中之自我弃绝的反复强调即可看出，加尔文对爱的理解与路德所遵循的是同一条单边的进路。因此，基于这样一种对爱的理解，路德和加尔文的礼物理论就其在水平维度而言，更接近一种单边的赠予理论。然而，如果我们在这里所欲建构的赠予实践并不仅仅是一种在经济领域之外被边缘化的实践、或一种私人情感的表达，而是希望礼物的赠予能够代替当下自利的市场交换，那么单边的赠予模式则显然并不恰当。这是因为，私人化的赠予仅仅是作为主观偏好的表达，而不用与某种真、善、美的目标相关联，因而也就不用考虑公平及公义的问题；相反，如果赠予是作为一种公共性的实践活动存在，那么它便必须考虑公义的问题，因为这时所有的赠予者及接受者都是作为一个整体相互关联的。然而，路德和加尔文所主张的全然舍己的赠予，以一种极端的方式不仅拒绝了人的自我中心，更一举取消了人之任何形式的自我关注，与此同时也遗失了赠予实践之中的公义。

尽管存在着上述缺点与不足，但我们仍必须承认，路德及加尔文神学中所包含的一整套关于礼物的叙事，并未因其时代的久远而失去对当下之礼物实践的意义。这其中最重要的原因在于，两人对礼物的诠释都是围绕着基督教神学的核心——即恩典而展开的。只要上帝的救赎行动尚未结束，只要世界仍在走向上帝国的旅途中——只要我们仍然生活在上帝的恩典之中，三一上帝的赠予行动便不会停止，一种关于礼物的叙事便不会结束，而人们回应上帝之赠予的实践亦将始终延续。同样，在经济领域中，尽管经济发展的状况在不断改变，将上帝所赠予人的关于爱的礼物再赠予他人（“……就是要爱人如己”，《马太福音》22：39）的诫命却是永恒的。正因如此，对于当代尝试将礼物神学应用于经济领域的讨论而言，路德与加尔文关于礼物的诠释显然不能被神学家们所忽视。

参考书目

1. Barth, Karl. The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments. Edited by H. M. Rumscheidt. Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1986.
2. Billings, J. Todd. Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ. New York: Oxford University Press, 2007.
3. Butin, Philip. Revelation, Redemption and Response: Calvin’s Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship. New York: Oxford University Press, 1995.
4. Calvin, John. Institutes of the Christian Religion. In The Library of Christian Classics, vol. 20 & 21, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1953-1966.
5. ——. The Bondage and Liberation of the Will: A Defence of the Orthodox Doctrine of Human Choice Against Pighius. Translated by Graham L. Davies, edited by A. N. S. Lane. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.
6. Derrida, Jacques. Given Time, I, Counterfeit Money. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
7. Haas, Guenther H. “Calvin’s Ethics.” In The Cambridge Companion to John Cal- vin, ed. Donald K. Mckim, 93-105. Cam- bridge, UK ; New York : Cambridge Univer- sity Press, 2004.
8. Luther, Martin. Luther’s Works, vols. 1-54. St. Louis, Mo.: Concordia; Philadelphia: Fortress Press, 1955-1976.
9. ——. Works of Martin Luther, vols. 1-6. The United Lutheran Publication House, Philadelphia, 1915-1932.
10. ——. A Compend of Luther’s Theology, ed. Hugh Thomson Kerr, Jr. Philadelphia: The Westminster Press, 1943.
11. ——. The Table-Talk of Martin Luther. Translated by William Hazlitt. Philadelphia: United Lutheran Publication House,

1997.

12. Milbank, John. “Can a Gift be Given?” In Rethinking Metaphysics, ed. L. Gregory Jones and Stephen E. Fowl, 119-161. Oxford: Blackwell, 1995.

13. ——. Being Reconciled, Ontology and Pardon. London: Routledge, 2003.

14. ——. “Alternative Protestantism.” In Creation, Covenant and Participation: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition, ed. James K. A. Smith and James H. Olthius, 25-41. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

15. Marion, Jean-Luc. Reduction and Givenness. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

16. Pickstock, Catherine. After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy. Oxford: Blackwell, 1998.

17. Tanner, Kathryn. Economy of Grace. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

18. ——. Jesus, Humanity and the Trinity. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

19. Wannenwetsch, Bernd. “Luther's Moral Theology.” In The Cambridge Companion to Martin Luther, ed. Donald K. McKim, 120-35. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

20. Webb, Stephen H. The Gifting God, A Trinitarian Ethics of Excess. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996.

21. Wingren, Gustaf. The Christian's Calling: Luther on Vocation. Translated by Carl C. Rasmussen. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1958.



文本解读和中国神学建设

谢文郁

摘要：本文指出中国神学建设不能走处境化的道路。处境化的出发点是西方神学；由此建立起来的神学属于西方神学的扩展。中国神学建设的出发点是基督徒在中国人的生存经验中阅读《圣经》，并从中领受神的话语。中国人的生存经验是在传统经典著作的阅读中培养起来的。因此，就形式而言，中国神学建设乃是基督徒从基督信仰的角度阅读并解释中国文化之经典文本的过程。在这个过程中，《圣经》将成为中国文化的经典文本。基督徒在什么程度上令人信服地解读了中国文化之经典文本，《圣经》就在什么程度上成为中国文化之经典文本，而中国神学建设也就进展到什么程度。本文通过分析西方文化和中国文化在真理概念问题上的不同处理，在一个小小的侧面展示神学建设和经典文本解读之间的这种内在关系 。

关键词：中国神学、文本解读、真理情结、恩典、文化

Abstract: this article point out that chinese theology construct cannot get out from the western theology. This construct is extension of western theology. The beginning of chinese theology construct is from the experience of chirstians bible reading and learning from god's words. The chinese life experience is trained by classic popular books reading. Therefore, considering its form, chinese theology construct is a processing of classic chinese culture material reading in chirstian's view. During the processing, the <bible> became a classic literature of chinese culture. According to the analysis of the difference from chinese culture and western culture about solving concept problem, it shows the connection between theology construct and literature reading.

一、问题的提出

一直以来，中国神学建设往往都是在所谓的处境化这种说法中进行的。 基督教在西方存在了两千年，深深地渗入西方文化的每一个角落。当西方传教士进入中国宣教时，他们只能在西方文化中谈论基督教。在此基础上建构起来的神学只能是西方神学。作为受教者，中国人是从这些西方传教士中接受基督教的。当他们转而向国人传讲基督教时，自觉或不自觉地采用西方文化的说话方式。这样做就决定了基督教在中国的传播明显地带着西方文化的色 彩；所传讲的也就只能是西方神学。从西方神学出 发进行中国神学建设（处境化），必然要求我们对 西方神学有更多更深入的体会和把握。这些年来， 华人教会大量翻译西文基督教书籍，包括领袖培 养、教会管理、神学理论、圣经注释等等。可以 说，几十年来提倡处境化的结果是，中国基督教的 西方文化色彩大大加重了。很显然，处境化的出发 点是西方神学，而处境化的结果只能使中国神学建 设更加依赖西方神学，具有更加浓重的西方色彩。

中国神学建设不是处境化问题，因为处境化的出发点是西方神学。寻找中国神学建设的出发点才是关键所在。从处境化的思维角度摆脱出来，我们应该这样提出问题：中国神学建设的出发点在哪里？我想指出的是，忽略出发点问题，就无从谈论中国神学建设。

如何处理中国神学建设出发点问题呢？基督徒在信心中认为，《圣经》是神的话语，因而中国神学建设的起点。进一步，基督教是由耶稣的门徒在宣讲福音中传承下来的，因而在传统上有一整套固定的教义。这些教义在基督徒的信心中传承下来的。也就是说，我们在信心中接受了《圣经》和教义。但是，神学却是一种理解体系，是对《圣经》和教义的理解和解释。理解者具有不同的文化背景，因而不可避免地会对《圣经》和教义有不同的理解。这里，充分重视中国文化背景中的读者在阅读和理解《圣经》和教义时给出的不同理解，恰好是我们考察中国神学建设出发点的关键所在。

我这里打算从两个角度切入这个问题。首先，我们必须对我们作为中国人所具有的生存关注进行深入追踪。中国人之所以为中国人，原因在于他们是在阅读中文书籍中形成思想并提出问题的。过去一百多年来，我们翻译了大量的西方著作，甚至培养了一批只读翻译著作，不读中国人写的书这样一种奇怪现象。但是，中文书籍的根基仍在是中国传统文化中的经典著作。比如，如果你要理解“守株待兔”这个成语，缺乏对经典文献的阅读，你的理解就十分有限。对于一个只读英文书籍的人来说，我们不可能从他们身上发现多少或多深的中国人的生存关注。中国人的生存关注和中国传统文化中的经典著作是同在的。

其次，中国神学建设，归根到底，乃是一批深怀中国人的生存关注和问题意识（通过中国传统文化经典著作的阅读）的基督徒，带着自己的生存经验（作为基督徒在自己的生存活动中直接经历神的带领）去阅读、理解和阐释《圣经》和传统教义，并回应自己所感受到的关注和问题。在此基础上形成的思想体系，包括对《圣经》的注释性解释和对教义的系统性阐释，便是中国神学。就其起点而言，这些注释和阐释都是神通过《圣经》和传统教义对中国人说话。这些中国基督徒是在中国人的生存关注和问题意识中，而不是在西方文化语境中，领受神的话语的；因而由此所形成的神学只能是中国神学，包括圣经神学和教义神学，以及其他次一级神学，如仪式、诗歌、灵修等等方面的理解和说明。

目前，中国神学界的主体都是在西方神学教育机构接受神学教育，阅读范围一般不超出西语（或中文翻译）著作，极少涉及中国传统文化经典著作，因而不可避免地在生存关注、问题意识和表达形式等方面都浓重地带着西方神学色彩。由于对中国人的

生存关注和问题意识的体验未能深入到中国传统文化的经典著作中，他们的生存体验仅仅涉及当代华人（包括中国大陆、港台、东南亚、北美等地华人）流行文化中的生存关注和问题意识，缺乏厚重的历史感。就其起点而言，目前华人神学界所提供的有关《圣经》和教义之注释和阐释（即圣经神学和教义神学），虽然包含了当代华人的生存关注和问题意识，但更多地是承继了西方神学话语体系，是在西方文化语境中领受神的话语。也就是说，这些注释和阐释大都是建立在对中国传统文化经典著作的阅读缺失基础上的，因而在性质上更多地属于西方神学的补充。当然，它们对未来中国神学建设也许会起到某种积极作用，但就其起点而言，它们不属于中国神学。

在我看来，如果我们对中国传统文化之经典著作缺乏足够阅读，从而无法培养深厚的中国人情结（包括生存关注、问题意识、情感取向等），更不能从基督信仰出发在深层意义上体会、回应和表达这一情结，那么，我们就无法在中国文化语境中领受神对中国人说的话，从而也就无法建构中国神学。就现象而言，中国神学建设需要如下两个学术圈子：基督教语境中的中国经典研究和中国人情结中的《圣经》研究。这两个研究将造就一批新的文本，使基督教和中国文化融为一体。这便是中国神学建设的基础。

就思想史而言，如果基督教未能分享当时希腊思想界的困惑，对希腊哲学在正义、真理、生命等问题上所陷入的困境缺乏深入体会并不予回应，那么，对于希腊-罗马人来说，基督教就不过是一种野蛮人的思维。正是保罗和约翰这两位使徒，从一开始就重视分享希腊人的思想困境，并从基督信仰的角度深刻地加以回应。西元 3 世纪初，德尔图良高调宣称：“耶路撒冷与雅典有何相干！”但是，在此之后的阿姆罗和奥古斯丁都由衷称赞使徒对希腊哲学有深刻领悟！

在以下的文字中，我想围绕着基督教的真理概念，考察希腊文化和中国文化对真理问题的处理，进而展示基督教和希腊文化关系，以及基督教和中国文化之间的张力。耶稣说：“我是道路、真理、生命”。这句话包含了三个重要名词。我们注意到，单独地分别使用它们，和在这个顺序中使用它们，所表达的意思是完全不同的。在西方思想史上，这句话在希腊文化中展示了强大的思想力量，乃至奥古斯丁在皈依基督教前夕深有感触，说他终于明白了“预设和忏悔的区别：一边是一些对道路无知却以为知道了去那里的人，一边是道路——在这道路上不但看见了福祉之地，而且与之同在。” 在奥古斯丁的思想转变中，他深刻认识到，道路-真理和真理-道路这两种顺次排列表达了两种全然不同的思维方式。他感受到了耶稣这句话的强大震撼力。但 是，在中国文化中，经典著作也深深地涉及了这三 个词所隐含的生存-思想力量，却是给出了不同的回 应和解决。这种不同的处理引导了不同的生存-思想 方向。这里，我希望以真理问题为例，通过文本分 析来追踪它在希腊文化和中国文化中表达，展示两 种文化对它的不同解读，在出发点意义上探讨中国 神学建设的奠基问题。

二、希腊哲学中的真理情结

真理一词是对 truth 的翻译。因此，对于中国思想界来说，真理问题似乎是一个外来问题。“理”在宋明理学那里已经成为一个概念。在中文书籍里，真和理不需要合在一起来使用。“理”本身就包含了真的意思。但是，真理问题在希腊哲学中是一个关键的概念，也是《约翰福音》的核心概念。我们先来追踪希腊哲学在真理问题上的一些说法，进而追踪基督教在这个问题上的回应，然后再回到中国的经典著作，庄子的《齐物论》，呈现中国人关于真理问题的处理。

在希腊哲学史上，巴门尼德（西元前 520-450 年）最早提出真理问题。真理问题是一个认识论问题。简略来说，它追问的是：任何一种说法都有真假。人的认识活动乃是追求具有真理性的说法。柏拉图进一步推进巴门尼德提出的真理问题，并使之和生存问题融为一体，催生了一种真理情结，推动希腊思想运动。

我们来追踪真理情结的起源。在《美诺篇》（77b-78b），柏拉图给出了一个"人皆求善"论证。他谈到:"每个人都根据自己对善的理解进行选择，因而没有人故意选择恶；如果某人的确选择了恶，这是一个现实现象，这一选择并非属于他的真正意 愿。"人们对这一说法的直接反应是，在现实生活 中可以观察到许多"人在求恶"的例子。人皆求善 和人在求恶是不相容的。柏拉图谈到，就现实观察 而言，有些人求善，有些人求恶。逻辑上，我们可 以把那些求善者暂时搁一边，因为这部分人是求善 的。我们把这群人称为 A 类。对于求恶者，可以划分 为两种：有些是明知所求乃恶却仍然追求；有些人 不知所求为恶，而以恶为善而去追求。对于后者， 他们在求恶之时以为自己在求善。因此，就他们的 本意而言，他们是在求善，尽管他们以恶为善因而 实际上在求恶。就当事人的追求来说，他们认为他 们在求善。如果我们暂时把善恶判断问题略略推后 讨论，那么，我们只能承认，这些人属于求善者。 可以称这些人为 B 类。对于前者（明知为恶而求 恶），柏拉图分析到，他们仍然可以分为两部分， 一部分是虽然知道所求乃恶，但因为所求对自己有 利可图，因而为利益所驱而求恶；另一部分则是明 知所求乃恶，且无利可图，却仍然去追求那恶事。 这里，所谓的"利益"的意思是，受利益驱动者把 利益看作是好事，是善的。虽然可以说这种人目光 短浅，只顾眼前利益，但是，不可否定的是，驱动 他们的追求的那股力量乃是善的。可以把这群人归 为 C 类。这样，在求恶的人群中就只剩下"明知为恶，且无利可图，却仍然追求恶"这一部分人了，即 D 类。然而，柏拉图指出，D 类人群其实是一个空项，其中没有一个实例。也就是说，在现实生活 中，这种人不存在。这里，A+B+C=全部人。当然， 从不同角度出发，人们对善的界定并不相同；但 是，无一例外的是，所有的人都在追求自己认为是 善的东西。因此，人皆求善。

我们看到，柏拉图提出了两个对等的事实：一个是生存事实，即：人皆求善；一个是观察事实，即：有人求善，有人求恶。从命题逻辑的角度看，这两个命题是不相容的。如果人皆求善，逻辑上就不可能有人求恶。反之亦然。不过，我们需要注意到，生存事实是通过论证而呈现的。论证是一种思想力量。对于思想者来说，论证只能通过论证来回应。除非在论证上能够反驳它，思想者不能采取任何其他理由拒绝它。反过来说，如果不通过论证来拒绝一个论证，你就不是一个思想者。我们看到，柏拉图为"人皆求善"这一命题所提供的论证十分有力，无法反驳。这一命题从此成为柏拉图的思想基础。

在人皆求善这一命题下，对于任何一个人来说，只要得到了善，人就满足了自己的追求。同样，如果追求的结果是恶，那么，人的追求就失败了。人的追求是在判断-选择中进行的；判断是在一定的善观念中给出的。如果人所拥有的善观念混淆了善恶，以恶为善，那么，在这种善观念中给出的判断也一定是以恶为善的。在这个以恶为善的判断中进行选择并采取行动，显然，只不过是在善的名义下追求恶。这就和自己的原始追求背道而驰。这样的追求只能得到恶而不是善。于是，人的求善活动就完全失败了。因此，要满足人的求善活动，人的善观念必须包含了真正的善，从而人能够给出正确的判断和选择，并在追求中得到善。拥有真正的善就能满足人的求善活动，让人过一种善的生活。在柏拉图看来，雅典人杀自己的将军，杀自己的哲学家，这些做法都源于对真正的善缺乏认识。他们的出发点

错了，所以判断错误，所以选择错误，从而使他们的追求归于失败。简言之，他们在错误善观念中追求雅典城邦的善，所以在善的名义下给雅典带来恶。

在柏拉图的论证中，善知识问题乃是关键。只有拥有真正的善知识，人才能依据善知识作出正确的判断，从而作出正确的选择，实现对善的追求。善知识问题是一个认识论问题。从认识论出发，我们马上面临关于善知识的真理性判断问题，即：我们所有的善知识是真正的善知识吗？这便是所谓的真理问题。这里，柏拉图实际上是把生存问题转变为认识论问题。于是，如果我要实现求善冲动，我就必须拥有关于真正的善的知识。反过来，如果我没有真理（真的善知识），我就无法满足自己对善的追求。真理问题就其形式而言是认识论问题，但在柏拉图的处理中成了生存问题。真理问题兼具认识论和生存性两种性质。这使得真理问题转化为一种情结，即真理情结。

这一真理情结大概在西元前四世纪时就受到希腊怀疑主义的攻击。在认识论上，真理是在判断中给出的。判断需要标准。 我们可以从两个角度谈论真理标准问题。首先，人们在真理判断标准问题上往往陷入循环论证。思想者总是在自己的思想体系内进行思维，因而只能依据自己的概念体系对真理进行论证。然而，这种论证是封闭式的，是从自己所预定的前提出发，并最终回归其前提。在这种情况 下，任何人只能在接受这个思想体系的前提下谈论 真理。当不同甚至是对立的学说进行对话时，循环 论证只能各说各的，无法提供唯一的真理。其次， 为了解决不同学说之间的对立和冲突，我们必须确 立一个超然于对立双方之上的真理标准。作为第三 者，它可以对不同学说之间的争论进行裁决。不 过，难处在于，我们如何能够确立这样一个共同的 真理标准？逻辑上看，一旦给出一个真理标准，问 题马上可以提出：这个“真理标准”自己的真理性是如何证明的？当人们不得不对“真理标准”进行论证时，就会立马陷入“真理标准”的标准这一无穷后退论证的困境中。

逻辑上，如果无法确定真理标准，我们就无法在判断中谈论真理。 但是，真理问题不仅仅是认识论问题。它还是一个生存问题。如果没有真理（或真正的善知识），我们就无法满足对善的追求。因此，怀疑主义关于真理标准的量大论证直接引发了一个生存困境：我们如何在没有真理的情况下生存？怀疑主义者发现这是一个无法避免的问题，因而提出了“悬搁判断，继续追求”的口号。

然而，当怀疑主义宣称自己是真正的真理追求者时，这个宣称是自相矛盾的。显然，如果我们无法判别真理，我们如何能够追求真理？从生存的角度看，我们的追求是一个动作，是朝一定方向前进的动作。如果我们不知道我们在追求什么，我们如何追求？在对真理无知的情况下，我们的追求方向与真理所在地可能完全背道而驰。也就是说，要追求真理，至少必须知道真理地处何方；只有这样才能保证我们的追求是趋向而不是远离真理。按照怀疑主义的说法，我们没有真理标准，因而也就不知道真理在什么方向上。于是，我们陷入了一种盲目追求的困境中。

这是一种由真理情结引导的生存困境。《约翰福音》用“黑暗拒绝光”这样的说法，把这种困境推向绝境。在《约翰福音》看来，人在判断中无法和真理发生关系。在判断中，即使真理来到我们面前，我们也无法认出，从而简单地加以拒绝。从认识论的角度看，我们无法谈论真理问题。既然如此，我们就可以放弃对真理的追求。但是，从人类生存的角度看，没有真理就没有生存。这是令人绝望的生存境况：在认识论中可以抛弃的问题，却因为它的生存性而无法抛弃。但是，从生存的角度看，这种绝望迫使人在不放弃真理追求的前提下寻找真理问题的出路。

《约翰福音》便是在这种语境中，要求人们转换思维方式。它指出，如果人在判断中无法认识真理，那就说明，我们只能在放弃判断中和真理发生关 系。它进而认为，耶稣从真理而来，向人彰显真 理；而人只需要在信心（放弃判断权）中领受真 理。这便是《约翰福音》的恩典真理论，强调在信 心中领受真理的给予。 《约翰福音》关于真理问题 的处理对于希腊思想家来说具有强大的冲击力。实 际上，最早接受基督教的一批希腊思想家，大都有 深刻的真理情结。他们在阅读《约翰福音》时发 现，恩典真理论能够满足他们的真理情结。这批人 被称为“诺斯替”（Gnostics）。就字义而言，诺斯 替就是追求 gnosis（真知识）的人。 在教会历史 上，有些诺斯替过分强调了真知识（认识论问题） 对救恩的作用，以至忽略了信心（基督徒的生命） 的关键作用，在早期教会被判为异端。尽管如此， 我们还是不能简单地否定诺斯替运动在早期基督教 回应希腊哲学方面所起的积极作用。

三、《齐物论》的是非之争 中国思想史上的真理

问题并不突出，没有出现希腊

哲学中那种作为驱动力的真理情结。不过，我们还是能够追踪先秦时期的真理情结。我们注意到，春秋战国时期，周朝社会秩序混乱，当务之急是恢复秩序。由此引申出的问题是：社会应该如何治理？个人应该如何为人处事？于是，人们纷纷发表议论，出现了所谓的“百家争鸣”现象。庄子在《齐物论》中把这一现象简略地归结为“儒墨之是非”问题，并从认识论的角度进行分析，认为这些争论必然陷入“辩无言”的逻辑困境。我们来分析一段《齐物论》中的话：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固黮闇。吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？

各家在提出自己的立场观点时，总是认为自己是对的，而对方则是错误的。这便是所谓的是非之争。谁是谁非问题是一个判断问题，也即是认识论问 题，从而也就无法避免真理标准问题。这里，庄子 用“正之”这种说法来表达真理问题。就逻辑而 言，庄子的论证思路和希腊怀疑主义的循环论证和 无穷后退论证很相似。他谈到，是非之争需要真理 标准来证明。对于争论双方的任何一方来说，如果 这个“真理标准”和自己相吻合，那就等于自己证 明自己。这是一种循环论证。如果这个“真理标 准”和自己的立场相反，我凭什么要接受它作为真 理标准？一旦提出一个真理标准，我们就可以追问 它凭什么作为真理标准。追问一个真理标准的根 据，等于要求在真理标准之外再立一个标准，从而 导致了真理标准的无穷后退。 庄子把这个困境称为 “辩无言”。

是非之争必须确立真理标准。无法确立真理标准等于无法在认识论上解决是非之争。然而，是非之争涉及人如何为人处事以及如何管理社会。如果在认识论上解决不了真理标准问题，那么，我们应该如何为人处事并管理社会？如何生存？——人毕竟要生存下去的。庄子谈到，是非之争的困境来自认识论的真理标准困境。如果人们希望在解决了是非之争后才去生存，而真理标准是一个无解的问题，那么，人就无法生存了。当然，人们可以在是非之争中坚持自己的立场，认为自己的立场就是真理。这

样做的结果是，人们在采取了一个独断的做法：否定任何和自己的立场不一致的其他学说。是非之争是相互否定。独断的做法在社会生活中必然造成相互对抗和冲突。用庄子的话来说："终身役役而不见其成功，苶然疲役而不知其所归，可不哀邪！"因此，庄子主张放弃认识论上的是非之争。

是非之争是人们在社会生活中不可避免的一个事 实。在认识论上放弃是非之争并不意味着从此这个 世界上没有是非之争。因此，如果认识论无法解决 这个问题，我们就应该另辟蹊径。庄子试图在"无 竟"和"物化"的说法中提出一种生存上的解决途 径。"无竟"又作"无境"，指的是一种不辨是非 的境界。在人的生存中，"是"（好的或对的东 西）引导人们对它追求，"非"（恶的或错的东 西）则令人拒绝。是非之争是人们在社会生活中争 斗不止的根源。前面指出，认识论无法解决是非之 争。如果在认识论上不做是非划分，这个世界会向 我们呈现为什么样子呢？——没有是非的划分，人 在生存中面临的各种可能性就呈现为各种平等选 项，从而任何一个选项都不会比其他选项在判断-选 择中比较令人向往。庄子称此为"寓诸无竟"的生 存状态。

然而，人的生存是一种现实生存，每时每刻都面临判断和选择，使可能性成为现实性。他不能永远在可能性中生存。或者说，他是在某种可能性的现实化过程中生存的。如果在"无竟"中各种可能性是平等的，那么，对于人的生存来说，究竟要实现哪一种可能性就是一个无须进行判断选择的问题。从可能性到现实性的过程，用他的话来说，乃是一个自然的"物化"过程。就其字义而言，这里的"物"指的是一种现实存在，"化"则是它从"无竟"中成了实物。在另一篇文章（即《大宗师》）中，庄子对这种物化做了一些形象说明。他认为，对"无竟"和"物化"有充分的认识的人都是"真人"。"古之真人不逆寡，不雄成，不谟士。"在他们的心目中，"无竟"中的可能性是平等的，因而它们的"物化"就没有所谓的好坏是非之分。假如有一日，他们的左臂变成公鸡，右臂变成弹弓，臀部变成化车轮，精神变成骏马，甚至他们的身体死后成了鼠肝或虫臂等等，在他们看来，都不过是自然的物化，不必大惊小怪。这公鸡、弹弓、车轮、骏马、鼠肝、虫臂等等，自有它们的用处。这种不执着任何一种可能性，顺其自然而物化的生活才是真正的生活！

庄子在《大宗师》谈论"物化"时，不断地使用"造物者"一词。比如，他会使用这样的语言："伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！"不过，他并没有讨论造物者造物的计划和过程。也就是说，他的造物者并不是一个有思想有计划的主体。虽然"物化"过程是由造物者主宰的，但是，造物者并不像人那样有判断地选择某些事物，并排斥某些事物。人在"寓诸无竟"而顺从"物化"的生活中，无需寻思造物者的计划。造物者对于人的生存来说完全没有认识论意义。因此，我们不能从认识论的角度来理解他的造物者。

我们看到，庄子注意到人在生存中的"是非之争"这一事实。"是非之争"本来是一个认识论问题，并且必然引申出真理标准问题。然而，当发现真理标准问题是一个在认识论中无法解决的问题（"辩无言"）时，他建议取消是非之争的认识论讨论，进而企图在"无竟"和"物化"的说法中寻找一条出路，主张生存之道就是顺其自然。按照庄子的思路，放弃认识论上的是非之争，我们就可以回归生存的起点而"寓诸无竟"。这是"真人"生活的开始。在"无竟"中，人的生存面对全部可能性；每一个可能性都是平等的。"真人"只做一件事，那就是和可能性同在。"真人"不会追问"哪一个可能性才是真正的好"这样的问题，因为这种追问只会破坏造物者的工作，并给自己的生存带来无谓的是非之争。"真人"接受任何一种可能性的"物

化”，并安于其中。在庄子看来，“真人”的生活摆脱了是非之争，可以逍遥地生活。 不过，这种不做判断选择而顺其自然的逍遥生活在常人眼里是一种奇怪的生存方式。比如，一个人要死了，他的妻子感到悲伤。这本来是一件很自然的事。失去丈夫在感情上失去了某种依靠，在日常家务和工作中失去帮手等等；这些都是实实在在的损失——除非丈夫是一个无用的人。因此，妻子的悲伤是一个感情的自然流露；但其中包含了某种理性判断。人不可能脱离判断选择而生存。换句话说，人之区别于他物，乃在于人是在判断选择中进入生存的。就人的生存而言，放弃判断而顺其自然（或自然无为）等于放弃生存。庄子所倡导的逍遥生活对于人的生存来说似乎是不可能的。

然而，我们深入分析庄子的逍遥生活，发现，这种生活是人的生存的内在构成。如庄子所分析的那样，当人在生存中固执自己的立场观念和理想目标时，人最终一定会陷入困境。在困境中，人若放弃判断，就能够认识到自己的追求确实有执迷于“朝三暮四”和“朝四暮三”之别的情况。因此，庄子的这种分析可以帮助人摆脱这类生存困境。在许多情况下，庄子的自然无为的说法具有很大吸引力。可以说，对于生存上的追求困境，庄子反对认识论上的是非之争，提倡自然无为的生活方式，鼓励人们在生存上放弃在判断选择；这种说法在中国思想史上留下深刻的痕迹。庄子似乎无疑提供一种适合所有人的生活方式。特别地，对于如何在判断选择中生存这个问题，庄子并未深入分析，拱手让给儒家思想家去处理。这也使得庄子在中国思想界偏偶一方。

庄子化解了是非之争的认识论问题，这和古希腊哲学的真理情结形成鲜明对比。《约翰福音》在回应真理情结这一点上显示出强大的认识论力量。但是，对于深受庄子思想影响的中国人来说，基督教应该如何回应庄子的自然无为之说就是一个必须解决的问题。

我们可以从两个角度来回应庄子。首先，庄子在《大宗师》中反复提到“造物主”。这个说法背后隐含着庄子对“物化”的有序性和复杂性有某种深刻的体会。万物之间是相互关联的。每一物的出现都可以归结为前因后果，因而有着某种秩序。在“无竟”中的平等可能性究竟哪一种可能性会“物化”，这并不是一种随机杂乱的过程。因此，庄子提出“造物主”作为这个“物化”过程的主宰，以回应其中的某种有序性。“造物主”这种说法隐含着某种思想和计划，即：“物化”是一个事先安排好的活动。但是，庄子为了彻底排斥认识论问题，并不要求读者去寻求和体会“造物者”的思想计划。于是，“造物者”除了在想象中被高高架空之外，他的造物过程和人的生存似乎毫无关系。然而，如果“物化”是一个被主宰的过程，人能否对这个主宰的思想计划有一定的理解，从而能够按照、遵循或适应这个计划，从而使自己的生存不至于与之相冲突？如果“造物主”的思想计划完全不能为人所知，那么，庄子凭什么说有那么一个“造物者”在管理“物化”？也就是说，我们可以重新激发被庄子所消解的真理情结。

其次，我们也可以顺着庄子的“造物者”思路。当我们谈论“造物者”的思想计划时，我们就在某种意义上谈论认识论，从而不能不涉及真理问题和是非之争。庄子对这里的逻辑关系有相当完整的理解。一方面，他提出“造物者”以回应人们对“物化”之有序性的体会；另一方面为了逃避认识论陷阱，他相当武断地切割“造物者”的思想计划和人的生存之间的联系。我们说，这一切割是相当武断的。庄子似乎没有考虑如下两种可能的联系。尽管“造物者”的智慧不是人的心智所能认识的，但是，如果“造物者”自己愿意把自己的智慧向人敞开，而人凭着信心去接受，那么，人的心智还是可以获得“造物者”的智慧的。或者，人一旦认识到

自己的心思意念的狭窄性和有限性，就可以就求“造物者”开恩，把他的智慧向人敞开。在这两种情况下，“造物者”在“物化”中的思想计划就可以和人的生存发生关系。

看来，我们可以引入基督教的恩典真理论来回应庄子思想。恩典真理论是一种认识论。它强调人在罪中无法认识神，也不可能了解神创造和管理世界的心思意念；但是，当神因他的慈爱而在恩典中彰显他的心思意念，而人凭着信心来领受神的恩典时，人就可以知道神的心思意念，并以此作为他们的判断选择。因此，恩典真理论同时又是关乎人的生存的。

四、打造中国神学建设的地基 神学作为一种理解

体系涉及生存关注、思维方式和

表达方式。西方神学在过去两千多年来对于西方社会所面临的大大小小问题都进行过处理，因而形成了一套能够回答西方社会中的方方面面的生存关注、概念关系顺畅、表达方式丰富的思想体系。这套神学通过西方传教士在中国的宣教活动而介绍给中国信徒。不难看到，目前华人教会使用的神学基本上是在西方神学思路上，其原始文本以翻译和编译为主要构成。因此，我认为，这种神学属于西方神学的组成部分。在这个框架内，所谓的神学本色化运动，本质上乃是西方神学的扩张运动。

中国文化几千年来的积淀，形成了大量的经典文本，对中国人在这块土地上生活所遇到的问题进行了全方位的回应。在此基础上，中国人有自己的思维方式和思想表达方式。离开这些经典文本来谈论中国文化，去体验中国人的生存关注，那只能在肤浅的层次上进行。因此，当一种外来文化进入中国时，不可避免地遇到这样一个追问和挑战：外来文化究竟在哪方面能够对中国文化有所贡献？具体来说，中国文化中的经典文本在回应人的生存关注方面究竟有什么缺陷从而需要这个外来文化加以补充？历史上，这个问题在魏晋南北朝佛教进入中原时出现在儒家和佛教之间的争论中。现在，对于基督教进入中国，对于中国神学建设，这个问题仍然无法摆在那里。

近代西方传教士进入中国，他们所传播的是在西方文化中的基督教。西方文化和基督教已经融为一体。他们传播的究竟是西方文化还是基督教？——对于传教士来说，这两者是不可区分的。他们只能传播他们所理解的基督教。但是，基督教有一种超出文化的元素，这便是“恩典”。就概念界定而言，恩典是神赐给人的礼物。对于神所给予的恩典，人只能凭着信心来领受。人是历史的产物。每一个人都生活在一定的传统和文化中。他只能在自己的传统和文化基础上来领受恩典。西方传教士是在西方文化基础上领受神的恩典，并在此基础上形成他们的基督教。当他们向中国人传教时，他们的目的是要传播他们的恩典意识，尽管这一恩典意识是在西方文化基础上形成的。对于中国人来说，他们从西方传教士那里所接受的，乃是西方文化和神的恩典融为一体的东西。由于未能对西方文化和神的恩典进行区分，我们往往把两者混为一谈，把其中的恩典当作文化，或把文化当作恩典。

这种混同妨碍了我们深入认识基督教。我们这样分析。文化是在传统中不断传承下来的；而恩典则是神不断地给予人的。两者有根本性的区别。我们说，神的恩典是在信心中领受的。信心就其原始定义而言是放弃判断权。在信心中，给予者无论给予什么，接受者都是不加判断地加以接受。没有判断，就没有文化因素的参与。因此，恩典不是文化。

当然，人们把所领受的恩典用话语说出来时，如感恩和分享，就需要连贯的叙述，或前后一致的说明。这里的叙述和说明，就形式而言，乃是给出一

系列在逻辑上无矛盾的命题。命题通过逻辑的纽带来连接，因而涉及判断活动。判断必须有根有据。判断所依据的，从个人的角度看便是以往经验；从社会的角度看便是传统文化。基督徒在接受恩典时无需文化参与，但当他们感恩并分享恩典时，则不能没有文化的参与。没有文化，则无法表达恩典。因此，恩典和文化之间彼此有别但联系紧密。

从这个角度看，基督教进入中国文化的关键点是传递恩典意识。文化和恩典是有区别的。对于中国基督徒来说，他们因为西方传教士的见证而接受基督信仰。如果他们只是看中了西方基督教中的西方文化因素，那么，他们实际上是把自己转变为“洋人”。当他们转而把他们所接受西方文化再传给中国同胞时，他们就扮演着“洋人”的代言人，不可避免地和他们的同胞在文化上发生冲突。这便是所谓的“多一个基督徒，少一个中国人”现象。这种冲突无法把神的恩典带给中国人。传教本质上是传福音，是要让中国人能够在信心中接受神的恩典。中国基督徒必须对他们在信心领受的恩典有十分清楚的意识。神的恩典可以在西方文化中领受，也可以在中国文化中去领受。关键在于，我们如何才能让中国人在中国文化中领受神的恩典？只要做到这一点，我们说，中国神学建设就奠基了。

我们指出，中国文化的深层生存关注是在经典文本中传递的。从基督教的恩典意识全面回应中国文化的深层生存关注，如果缺乏对中国文化中的经典文本的阅读和体验，这些回应就是无的放矢，对牛弹琴。在前面的讨论中，我以真理情结为例子，分析了希腊哲学的真理情结和庄子关于真理情结的处理。基督教在历史上圆满地回应了希腊哲学的真理情结，从而在真理问题上带领希腊哲学走出真理标准困境。庄子关于真理情结的处理深深影响着中国思想史的发展，同时也构成当代中国人的思维方式。如果我们在谈论西方基督教在真理问题上立场观点的同时，对庄子在他的一系列著作中关于真理情结的处理进行冷处理，并企图走捷径，用前者来取替后者；结果是，当其他中国人在阅读庄子著作并感受到庄子思想的力量时，他们就可以站在庄子的思想立场上对抗基督教的真理观。

因此，我们需要对中国文化之经典文本进行全面而深入的解读。实际上，只要基督教对中国文化之经典文本的生存关注还存在着认识盲点而未能加以回应，那么，在这些盲点上，基督教对于中国文化就是外在的。中国神学建设的过程乃是基督徒对中国文化经典文本的解读过程。一般来说，在多大程度上有说服力地解读了这些经典文本，中国神学建设就进展到那个程度。我们是从《圣经》出发进行解读的。反过来，当我们从《圣经》出发对中国文化之经典文本进行解读时，同时也是在重新解读《圣经》。很显然，在这种解读中，我们将深化关于《圣经》的理解。从这个角度看，中国神学建设归根到底是《圣经》和中国文化之经典文本融为一体的过程，是使《圣经》最终成为中国文化之经典文本的过程。

我这里不想对“中国神学”一词用法的合法性进行全面而深入的讨论。这里，我想回应如下这个问 题：人们在使用这个词的时候，往往会想到，为什 么在神学界并不特别强调所谓的“德国神学”、 “美国神学”等诸如此类不同语言的神学，而我们 却偏偏谈论“中国神学”？——在神学思想史上， 我们确实有“西方神学”（拉丁语系）和“东方神 学”（希腊语系）这种说法。目前，大家谈论较多 的是拉丁语系的“西方神学”，包括法语、德语、 英语、西班牙语等语言中的神学讨论。这些西方语 言起源于拉丁文，而在神学上，虽然宗教改革以来 人们追踪希伯来文和希腊文中的神学讨论，但是其 基本关注和思路仍然建立在拉丁文文献基础上。但 是，中文则是一种和西语完全异质的语言。特别 地，中文在其几千年来的独立发展过程中形成了一系列的经典文本。我们注意到，这些文本有独自的

生存关注、思维方式和表达方式。当我们在神学上回应这些生存关注、思维方式和表达方式时，所形成的神学，无论其形态如何，必有某种独特的内容。我们称这种神学为“中国神学”。

我曾在《维真学刊》（1996 年第 3 期）发表过一篇 文章：“中国神学建设的起点何在？”在那篇文章 中，我强调神的话语作为中国神学建设的出发点， 并且认为，中国人必须有从自己的生存关注和思维 方式出发解读《圣经》。本文希望顺着这个思路进 一步展开讨论。

注释：

1. 《忏悔录》第 7 卷第 20 章。中译文是我的，依据 英文版 St. Augustine Confessions, tr. Henry Chadwick, Oxford University Press, 1998。
2. 读者可以参阅我的新作《道路与真理：解读<约翰福音>的思想史密码》（华东师范大学出版社，2012 年）中导言部分。我对这句话的顺序问题进行了深入讨论。
3. 参阅塞克西都•恩披里可：《皮罗主义纲要》（英译，Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism, Trans. J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994），卷一，1，2 节。
4. 参阅谢文郁“恩典真理论”，载于《哲学门》，2007 年第一期；以及谢文郁《道路与真理：解读<约翰福音>的思想史密码》，华东师范大学出版社，2012 年，导论部分。
5. 亚历山大里亚城的克莱门（西元 150-215），一位深受希腊哲学影响的早期教父，就强调说，真正的基督徒都应该是“诺斯底”（追求真知识的人）。参阅他的 The Stromata （《杂篇》，载于 Ante-Nicene Fathers, Vol. 2., tr. William Wilson, ed. Alexander Roberts, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885）：就好像验金石能够检验真假黄金一样，“一个知识丰富的诺斯替能够分辨智术和哲学，……以及无知哲学流派和真理本身。”（1：9）在略后谈论真理问题时，他是这样界定“诺斯替”一词的：“拥有各种智慧的人便是杰出的诺斯替。”（1.13）1885.
6. 参阅谢文郁“基督论：一种生存分析”，《基督教思想评论》，2008 年第二期。

基督教研究动态

“西方基督教史”系列讲座

时间：2012 年 5 月 15－31

日 地点：上海大学

讲员：Kristine T. Utterback（多伦多大学博士 ）

教会史系列讲座 时间：

2012 年 9 月 17, 19 和 21 地

点：上海大学

讲员：Prof. Dr. Klaus Koschorke，慕尼黑大学教授

第六届「基督教与中国社会文化」国际年青学者研讨会

时间：2012 年 12 月 10 至 12 日 地点：香港中文大

学 主办单位：香港中文大学崇基学院宗教；中国

社会

研究中心；美国旧金山旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所 协办单位：上海大学宗教与中国社会

研究中心和中

国人民大学基督教文化研究所

“基督宗教与新文化运动”学术研讨会在北京举行

简讯：2011 年 12 月 9 日-11 日， “基督宗教与新

文化

运动”学术研讨会在北京举行，研讨会由中国社会科学院基督教研究中心主办。来自国家宗教事务局、中国社会科学院、北京大学、中国人民大学、北京师范大学、中央民族大学、北京外国语大学、复旦大学、浙江大学、武汉大学、山东大学、汕头大学、暨南大学、四川大学等高等院校和科研机构的近 80 位专家学者参加或旁听了这次学术研讨会。据悉，这次会议是中国社会科学院基督教研究中心主办的最后一次以基督宗教为主题的学术讨论会。世界宗教研究所所长卓新平研究员在开幕式上回顾了该中心 15 年走过的风雨历程，并对未来的学术发 展进行了展望。在一天半的时间里，与会学者围绕 着“基督宗教与新文化运动”这一主题，就“宗教 代替论”评析、基督徒的选择－爱国还是爱教、信 仰与理性、历史回顾、当代启示等分论题进行研 讨。通过积极热烈的讨论和交流，与会代表们在对 新文化运动历史的重建中，再次审视了它给中国带 来的影响和它对于当代中国发展建设的意义。

“基督教中国化研究”专家座谈会在北京召开

简讯：2012 年 3 月 31 日，由中国社会科学院基督教研 究中心和北京大学宗教文化研究院共同主办的“基 督教中国化研究”专家座谈会在北京召开，共有来 自中央统战部、国家宗教事务局、中国社会科学 院、中央社会主义学院、北京大学、上海大学、华 中师范大学、云南民族大学等政府部门及研究机构 的 20 余位专家学者参加了此次座谈会，会议就基督 教中国化的若干关键问题进行了讨论。与会学者认 为，基督教中国化问题的关键在于基督教同中国国 情相适应、同中国传统文化相结合。这一问题值得 从学术上进行研究。专家提出，基督教中国化问题 研究应包括三个层面：一是要定位于学术立场，立 足中国国情，以理性客观的方式看待中国基督教的 过去与未来；二是要树立国际学术视野，围绕国内 外关注的重大现实问题，搭建学术研究平台；三是 要顺应当代中国社会不断改革开放历史趋势，不断 呼应和谐社会建设理念，为基督教融入中国文化、 传统做出积极、有建设性的贡献。为此，学界要做 大量工作，包括梳理基督教中国化研究的关键问 题、建立中国基督教中国化研究资料库等。

世界基督教教会联合会国际事务委员会年会

基督教研究动态

简讯：2012 年 6 月 12 日，国家宗教事务局蒋坚永副局 长应邀出席世界基督教教会联合会国际事务委员会 年会并就“中国的宗教政策、宗教在社会中发挥的 积极作用”发表演讲。此次会议由中国基督教全国 两会应该组织要求在南京承办，来自美国、俄罗
斯、英国、法国、埃及等 33 个国家的 46 位代表参加 了会议。蒋坚永副局长介绍了中国的宗教政策并指 出，中国政府先后强调发挥宗教界人士和信教群众 在促进社会和谐、经济发展和文化繁荣方面的积极 作用。中国各宗教都能弘扬爱国爱教、团结进步、 服务社会的优良传统，努力为促进社会和谐、经济
发展、文化繁荣作贡献。

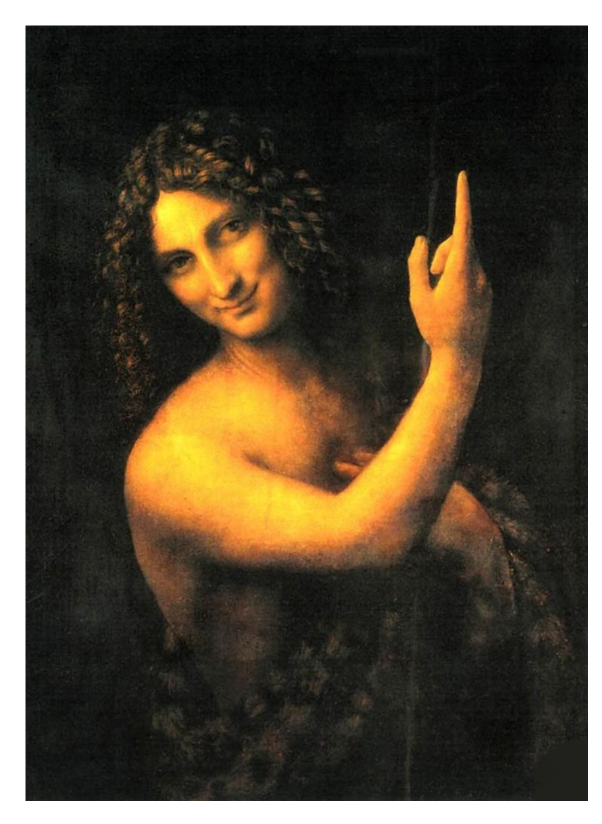
世界名画赏析



《最后的晚餐》



《圣母、圣婴和圣安娜》



《圣施洗约翰》